

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَوْرَدُوْا كِتَابَ الْاَكْرَمِ الَّذِي عَلَّمَهُ الْقَائِمُ لِمَنْ لَا يَسْأَلُ النَّاسَ عِلْمًا

کتاب المحققین

شرح الحسامی المعروف

بنمایه المحققین

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَوْ اَوْعِبْكَ اَلَا كَرُمَ الَّذِي مِمَّ يَأْتِي عِلْمُ الْاِنْسَانِ مَا الْعِلْمُ

کتاب الحقیق

شرح احسامی المعروف

بنای حقیق

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب کراچی

[illegible]

فتايت القاب فاجتهد في تحصيل ما لم يستعينا بالله في تسويده وتكثيره وتجويد وتحمير ومجانية
 كتاب التبيين لاشتاله على كشف حقائق الثماني وانفوايه على شرح وتأويل الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما اتاه من العا لوجه الكريم
 وسبب الوصول الى جنات النعيم انه خير رسول اكرم ماسول وهو قسبي ونعم الميعين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن محمد ابن محمد الجاني
 تاج الدين عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب على وشيخي وسيدتي وسندي ومولائي وهو الامام الكاظم العظم والهاشم النوري المكرم علم
 الهدى امام الوري سدي الله كاشف الغمة فاصبر رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذممين مقتدي الفرقتين فخر الملة
 والدين ملا والاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايهني تلمذة العبد بالرحمة والرمضان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيخ
 الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد هذا الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله اما كلمة تعني الشرح حتى قيل ان
 الاصل في قولهم انا زيد نطلق ماكين من شئ فزيد منطلق اسقطت الجملة الشرطية ونابت اما انها كانت كلمة فم كتاب فعمل في جواب
 من قال لك انفل كذلك تعني الشرح لزمها الفاء وتعني معنى الابداء لم لا صحتها فعمل فلا يلجأ الى الاسم وتديت على
 في الكلام تفصيل الاجال على طريق الاستيناف كقولك جاءني القوم اما زيد فاكرمتهم واما عمر فاهنتهم واما بشر فاعزمتهم ولا شئنا
 كلام من غير سبق اجال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل دل من تكلم بهذه الكلمة وفصل بابا بين كلامين داود والنبي عليه السلام
 وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى وايقناه احكمه وفصل الخطاب عند الشرح والشبي وقيل من ظروف الزمانية والعال فيه هنا
 كلمة اما انها لنيا بما من لفعل فعل في الظروف فمادة هي في النفاذ على الجميل من نعمة وغيره بما يقال محدث على اناسه ومحدث على شجاعة
 وجهه اسم تفرد به البارئ سبحانه وتعالى بحجري في وصفه مجري الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد كذا روى عن الخليل ابن كيسان
 ومحمد بن الحسن الاشيباني والشافعي رحمهم الله ولما اضيف اسم الله له لما كان كالعالم للذات كان مستجبا لجميع الصفات
 فكان اضافته احمد اليه اضافته له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اخفى عنها الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستحق للصفات والنوال للطاء والصلوة في اللغة
 الدمار واذا ضعيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد بها الدمار بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالله ما به هذا اللفظ العظيم ولما ضمن
 الله ما ضمن النزل ذكرت كلمة على كما في قوله رحمة الله عليه اي رحمة الله نازلة عليه في الرسول من الانبياء ومن جين الى المعجزة الكتاب
 المنزل عليه فقول بعضه ففعل النبي من اوحى اليه سوار انزل عليه كتاب او لم ينزل وقال الربل ذرية واهل بيته وقيل قوله وال النبي
 مقبوع في التقوى كما قال عليه السلام كل من تقى فهو في شيم الرسل وان اخضعوا بالصلوة الا ان الصلوة على اهل بيته وذكرهم جائزة
 بطه رين التبع للدار الما في الامم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك
 لان كل ما ثبت تبعاً ليطه له حكم المبدع لا حكم نفسه كتفخيمه سبحانه والوكالة الثابتة في ضمن عقد الرحمن قوله فان اصول الشئ ثلاثة
 الى قوله من هذه الاصول على ثلثة اشياء الاصل في اللغة ما يتبني عليه غيره كما ان الفرع ما يتبني على غيره والفرع من الاصول هو هنا الله
 او اصل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ويرجع الاحكام الى هذه الادلة والتشريع في اللغة الانظار وهو اما يستند
 الشارع كالعلم والزور بمعنى العادل والزاكر فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا
 ويكون الامام هو المقصود من الاضافة لتعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او سبب المشروع كالضرب بمعنى المضروب

أو المعلق بمعنى المعلق فيكون المعنى اولى المشرع اولى لادلة التي تثبت المشرعات بها كذا ويكون اللام منس والمقصود من الاضافة تعظيم
المصنف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله لنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشرعات الثابتة بهذه الادلة عظيمة
تأمرهم عايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشرع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجمع ومن المعلوم
ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بالمشرعات كذا من غير نظر الى كل واحد منها ثبتت
بجميعها والبعض لا يمكن المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت لكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل
على الاصول والفروع وغيرهما كاشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعة وكانه اما على من لفظ الفتحة الى لفظ الشرع مثالنا لعمامة
الاصوليين لان الاضافة تعيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس اثبتت بالفتحة بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين في لفظ شرع
او في لفظ على اصول الدين كاطلاقه على فروع قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الا انه فيكون اضافة الاصول
الى الشرع اعم فائدة وكثير تنظيها للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وكل متبادر واقعة بالنسبة لان
كونهما حجة ثابت الكتاب واخر الاجماع منها لتوقف موهبته عليهما ولكن النشأة مع تفاوت وجهاتهما حجة موجبة للاحكام قطعاً ولا يتوقف
نفي اثبات الاحكام على شيء فقد است على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على مقتضى عليه ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع
القياس لانه لما توقف في اثبات احكام على مقتضى عليه ولم يكن اثبات احكام به ابتداء وكان فرماله والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط
من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضاً ولما لم يكن احكام ثابتاً في محل القياس بدونه كان اصلاً للحكم واليه اشار
بقوله والاصل الرابع فما كان اصلاً من جهة دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكمال الذي هو موجود من كل وجه وادفوه
بذكر لانه يلحق في الاصل قطعية بعارضين وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظاهراً اشره في تفسير وصف احكام من مخصوص
الى عموم لاني اثبات اصله واشاراً سواد من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاحتياط استحسن الماء للعينين يقال بطل الماء
من العينين او اخرج فاستعمل لما يستخرج المراد بغيره وقوة قرينة من المعاني والتدبير فيما يقصد ويحكم كان في تعديل من لفظ الاستحسان
الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكفاية في استخراج المعنى من المنصوص التي بها عظم اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى حياة الروح
والدين بالعلم كما ان حيوة اجسد بالما ووسائل الاستنباط من الكتاب بانها من الطهارة في اخراج من غير مبطلين كونه خارجاً عما قيسه
اجتاج من مبطلين الثابت بكمه بقوله تعالى او ما واحد منكم من الغايط ومن استن جبريل الربوا في الجحيم والنورة واحد والصفر بعدد
و اجنس قياساً على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام استنطة باحنطة مثلاً بمثل الحديث ومن الاجمل سقوط تقوم منافع
المنصوص ببلية انما ليست بمجرة قياساً على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور الثابت بالاجماع فان لصاحبه لما ذهبوا قيمة الى
وسكتوا من تقوم منافع صار اجاباً ما منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع احكامه الى البيان بيان ثم قيل في وجه اختصاص الاصل
على الاربعة ان احكام امان تثبت بالوحي او بنبيه والادل امان يكون متلو او الذي تعلق بظلمة الاعمال وحوار الصلاة وحرية العرق
على اجنبه انما لم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بنبيه فاما ان ثبت بالرأي الصحيح او بغيره والاول
ان كان راسي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس من الثاني الاستدلالات الفاسدة وافعال النبي عليه السلام واغلة فيها فمن جعل
افعاله موجهة قال لا دليل شرعي امان يكون وادوا من جهة الرسول ولم يكن قال الاول ان كان متلو فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

ويض فيما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا ان في ان شرط في عصية من صديقه من خطأ افعلوا لاجل وان لم يشترط في القياس لكن الاول ان يضاف ذلك
 الى الاستدلال لان الدلائل التي لا صلة لها بالقياس لا بد ان لا يثبت الا ان القبول يجب على وجهه لا ان الكتاب اي كتاب بل الذي يوجب ذكره في الامور الشرعية
 المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المتكاملة عند علماء التواتر بالمشبهه وعلما ان احمد وتحتى بالكتاب الشئ حقيقى وبسبب لغزى بختية ما بنا
 من حقيقة الشئ وما به من شئ طلقا في جميع ذاتها كذا ودان بغيره فيمن العواض كقولك في هذا الانسان معجم تام حاسن تحرك بالارادة
 فاطمخ والرسم ما بنا من الشئ بل لازم له مختص كقولك الانسان هذا مك منعتبا لقامته عرلين لا خفا ربا دى الكثرة واللفظ ما بنا من شئ
 بلفظ اظهر عند الناس من اللفظ المستعمل عنه مرادف له كقولنا القمار اخرج والنفقة الاسد من يكون اخرج والاسد اظهر عنه من القمار اخرج
 ومن شئ طلقا لا يظن وهو انه متى وجد اجد وجد المجدود والانعكاس وهو انه اذا عدم احد من المجدود اذ لو لم يكن مطر والمكان انما
 يكون اعم من المجدود ولو لم يكن ينكس لما كان ابعبا كذا يخص من اجدود على التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله ليس بحد حقيقة
 اما في تعريف بموج الكتاب في تعريفه ايطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتر من فيه للاعجاب
 وبمعنى ذاك الكتاب المحدود وذكر في الكتاب في المصنف والنقل هما من احوار وولدوا كان قرنا قبل الكتابية والنقل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
 نوبا يرمى ان اراد به الثاني وامن احمد والرسية ما وضع فيه لنفسه الا قرب الاتم باللازم فذلك قال ظا لقران وهو مصدر كالقراءة قال في الكتاب
 فاذا قرناه فاتيح قرانه اي قرانه فانه معنى المقرر بهنا فتيقنا دل جميع ما اقراه من الكتاب بالساوية وبغيره فاخر زرعوه المنزل عن غير الكتاب السماوية
 وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل انزل فلفظ معنى الوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا سعة بقوله على الرسول اي على سوا ما انزل
 غيره من الانبياء عليه السلام من التوراة والانجيل والابورونجى وبقوله المكتوب في المصاحف فانتحت تلاوته كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا فادعوا الى الله فادعوا بها بالتيه كمالا
 من الله عن الوحي الذي ليس بمتلو كقول القيد الاول مترادفا عنه عبر بطلان الاثر اللفظي او في بقوله المنقول عنه فعلمنا متواترا ما نحن بشل محلى وغيره فمثل بطرين
 الاحاد نحو قوله تعالى فمعه من المصاحف فمترادفات وبقوله بلا شبهة مما اختص بشل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطرين الشهرة وقرآن على
 قول البعض لا به فانه جعل المشهور مصدر قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله متواترا متواترا عنهما وقوله بلا شبهة تأكيد او هذا الموضع صالح للتاكيد
 لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما تميز من الاجاز لان صلة الاحكام لا يتوقف عليه انما يتعلق بما ذكر من الاول وما فافلفظ ان الاربعة المعنى الاول لان
 القرآن اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المنكوك بالتوراة المنزل على موسى عليه السلام اقبل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى يا ايها
 قران لك لما المكنى على المعنى الخامس بنات الله في معنا في قولنا القرآن غير مكتوب بالاشتراك وبالجماد اخرج عنه بقوله المنزل على الرسول واحضر بالمكتوب في المصاحف
 عن المنسوخ تلاوته لان الوحي الذي ليس بمتلو كقوله البعض لا ليس يد على الحب الامتزاز عنه وبما القيد على فترادفا بذا الوجه المنزل على الرسول قيد
 واحد بلكا فوجه الاول ان قيل ان هذا هو الشئ بآية وقت تصوره على ذلك الشئ فالوجود الذي في المصحف قرع تصوره القرآن فيكون ورا
 باطل فيه وادى على هذه التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقيت وجود المصنف في الزمن على تصوره القرآن لا ينعى صحته لان القرآن معلوم عند الناس
 بتصوره في زمنه وان لم يكن الكتاب معلوما لو لم يكن القرآن فبالله المصاحف بل القرآن طلع احمد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بشل نقل
 من بعض الاولين انه قال لعنه ان ما نقل الدنيا في فاته المصاحف على انه يمكن الانتقضى عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف المصاحف
 الصحاح من الوحي المنكوك في المصحف فبين في الدور فان قيل يلزم على طرا هذا التسمية سوى التي في الصورة النقل فانما جلت في احمد وليس بقران
 ولم يتناق بها في الصلوة والحرية القراءة على جنب اى ايض ومن انكر بالاعراف فانتفاء الا لازم بل على انتفاء الملامح قلنا اصح من المذهب انها

فما تسمى الذي هو المقصود تأخرت ثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القرآن والدليل عليه انهم لم يذكره فيها احتياطا بل معجبا
ولم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام الا ذكر الاليتيم فيها اجواب على قولها ان النظم لازم عندنا بالمعنى وقد ذكر الامام المكي رحمه الله في شرحه اجاب
الصغير ان حرمة القرآن متعلقة بالنظم الذي هي لوجه الاحتياط على ما بيننا من سجدات الكفاية بانها لم تكن بالصلوة لان سجدة
من اركان الصلوة وبها وجب سجدة الكفاية مشاكسة في المعنى وبطلان السجود في غير زمان تلحق بالصلوة بالصلوة وكذا في النظم قد سقطت في الصلوة
فتسقط فيها الحسن بها وحسن التلحين بان المكتوب او المقرء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا غير منسوخ المنظر وقرآنه للجنب والاحتياط
كما توديه والائيل والاول من ذلك فان قيل لما جاز الالفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير مله لا بد من ان يكون ذلك قرآنا اذ لا يجوز
للصلوة بدون القرآن وحديثه لا يكون احد المذكورين ولا لعدم امكان كتابة المعنى الجوهري في الصحف فاعلمنا التواتر وما تسمى من الالف
الفارسية مثلا ليس مكتوب في الصحف ولا مشغول بالتواتر ايضا فلا يكون احدا مما اذا لم يكن المعنى بدون النظم قرآنا فينبغي ان لا يجوز الصلوة
انما جاز الالفاء عنه بالمعنى بالقيام المعنى المحمود في حاله الصلوة مقام النظم والمعنى بالقيام بالصلاة الفارسية الدالة على معنى القرآن وقام النظم
المتقبل كما قال ابو يوسف رحمه الله في حاله الفارسي فيكون النظم المكتوب المنقول يجوز واقتريرا او كما فيديل في احد ويكون احدا مما لا يفسد
قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه املا متواترا بالكتابة والنقل حقيقته او تقديره لا نقول بموسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم
ان جواز الصلوة متعلق بقرآن القرآن المحمود بل بمتعلق بمناه بديل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب ما يات المعنى ون
النظم دليل للح لا فلا يرد الاشكال ثم انما نفي لا يبرهن من البين وقد علم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما وله ولا يمكنه للمعنى و زاد
به منهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اتمال بان قرآن امكان قوله تعالى ميسرة فتشكك في حقيقته او مكان جزاء بما جازوا القرآن
فلا يجوز بالاتفاق فيمكن الامام ابي بكر بن الفضل رحمه الله ان يخالف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من قصد ذلك فيكون مجزوا او غفلا
والجواب يرد على الذين قيل قيل في الفارسية لانها قريبة من العربية في الصلوة فلما التزاة بغيره فلا يجوز بالاتفاق وقد مر رجوع
الى حقيقته رحمه الله الى قول العامة رده اخرج ابن ابي عمير عنه ذكره في الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو احتياط واقاض الامام الى زيادة
المتقين عليه انتهى قوله وقسم النظم المعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة الاحكام الشرعية اربعة كما كان القرآن ساهل للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشريعة
الثانية بالقرآن توقفت على معرفة النظم في بيان اقسامه فقال اقسام النظم المعنى اربعة كما كان القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشريعة اربعة
واحترازه مما اكتمل به معرفة الاحكام من النقص والامثال الحكم وغيره اذ هو مجموع من لا يتقيد بمجاوبة ولا يتقيد بخلافه ولا يقال ليس شيء من القرآن
مما لا يتعلق بحكم من احكام الشرع فان جوبه متعاقدا وحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب احكام من احكام الشرع وهي متعلقة بحكم عبادا
القرآن فكيف يصح هذا الاستدلال انما نقول هذه الاحكام وان تعلقت بجميع لكن لم تثبت معرفة ما لا يثبت بل ثبت بعض النصوص من الكتاب والسنن
فيصح به الاحتراز وانما ان جميع الاقسام باعتبار اقسام كل قسم اربعة اقسام وانما اقسام الاربعة المتقابلة للقسمة الثانية عليها مائة وعشرين قسما
وقد ذكرنا خروج في الحصار هذه الاقسام وجوبها وحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من الكلام لا يحلوس ان يكون احدا الى نفس النظم فقط والى غيره
فالاول هو القسم الاول الثاني لا ينافي ان يكون واجبا الى تصرف النظم اولى غير صحيح والاول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان الى القارئ
الى سائر وهو القسم الثاني وفيه لك وهو القسم الثالث والاول ما ان يكون الكلام لا يكون الاكتمال واللسان اذ لا يثبت
فان كان من جهة النظم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول ما ان يكون بحسب النظم او بحسب الاستعمال والاول والثاني

وسكانته وترتيب حروفه لان اللفظة اسم من الصنوع الذي يدل على التعريف في الشيء لا في المادة فالمفهوم من حروف من غير استعمال اللفظة
في مثل قبل له ومن بيته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوهم السند اليه وتذكيره وغير ذلك ولذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه
ويضرب الان في بعض الالفاظ من حيث اللفظية بادة فلا تمل على المعنى في غير تلك المادة كما في مثل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم ما
عد الصغر ومن حيث كبره في صغر واحد المخرج وغير ذلك ولا تمل هذه اللفظة في السند على شيء وفي بعضها كلابا يدل على معنى واحد وعلى معنى
آخر فها نحن في لفظ اللفظة والعينية في انما من لفظ حروف الاسد مثلا على السبيل المعروف ودلالة بيته على توهمه وكونه كبرا وغير ذلك ولا يخرج
انما من من المفهوم بالتعريف مثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة بيته على كبره وقوته ومعنى المشترك ودلالة
اللفظ على معنى واحد واللفظ ودلالة اللفظة على التوحيد ولكن الظاهر انها جبا بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار شكل
والصاح فان المشايخ معهم السند كل ما يقتضون الى مثل هذه التكاليف التي لا يلحق بهذا القول انما هو واحد وكل لفظ ومعنى كذا ذكر كل كلمة كل في التعريف
وانما كان مستنكر في اصطلحات اهل المنطق لانها لا حاكمة الافراد والتعريف للشيء لا للافراد ولهذا كان من شرط العمل ان يقيم على كل فرد من افراد
المحدود ولو وجد الحقيقة منه فلما اذا قلت الانسان حيوان ناطق يعصدق هذا المعنى على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان
ناطق لا يقيم اللفظ على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق لان الانسان المشايخ لم يقتض الى اصطلاحا ستم في اسد ودوذكر التعريفات في تصانيف
يوقت بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق باللفظ كما ستم للكلف واختار ما لا يبين حصول معناه من قولهم كل لفظ عام يتناول
الالفاظ الموضوعات للعاني وغيره فلهذا وضع معنى ذبح في الموضوعات وحصل الاختار عن المشترك ايضا لانه موطن بينيين واكثر ايضا
ومقبوله معلوم مخرج الجمل فانه وضع المعنى ولكنه غير معلوم للساح ويقوله على اللفظ اخرج العام فانه وضع المعنى فامد معلوم شامل للافراد وانما
من قوله على اللفظ او كون اللفظ متنا ولا معنى وامد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في افعال افراد ولم يكن في الامانة
الى الامانة من الجمل في الحقيقة لان هذا تقسيم النظر الى اصل الوضع والاحوال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالمعيار في الجمل في اصل وضع
لا يخرج من هذه الاقسام ولكنه اختار عنه نظرا الى الظاهر قوله وكل اسم انما ذكر الاسم هنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين والافراد
من المسماة معلوم لا يكون الاسماء بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على اللفظ او كون اللفظ متنا
المشترك بين الشخصات لانه بالاسم الى كل واحد من وضع المسماة معلوم لكن لا على اللفظ او قسم المراد بالمعنى في قوله وضع المعنى انما كان تدلول اللفظ على
في التعريف الشخصات ايضا لانه في الالفاظ الموضوعات لما يكون اسمها متنا ولا خصوص كقبح النوع واليمين ويكون افرادها من
بالذكر لقوة المناصرة بينه وبين غيره اولا لاشراك في مفهومه اصلا كما كان فيه من النوع انصوص وهذا التقسيم اولى العلم بالذكر في قوله تعالى
يحيى الله الذين امنوا انكم والذين اوتوا العلم حجابا بعد دخولهم في قوله الذين امنوا اللغات والقوى بينهم وبين عالمه المؤمنين في الدنيا
والشرف والتعظيم في جبريل وميكائيل بالذكري في قوله تعالى من كان عدوا لله ولكتبه ورسوله وجبريل وميكائيل اعدوا له ما يعمى الملائكة اتقوا الله
وسفرهما منذ الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو العلم واهل فيكون هذا التعريف ليس من اخصاص الاعتبار واثبتة اخص من حيث هو
وتفسيره الشامل للقيمين اذ كرهه ابوالهية اخص من يتناول فردا كالمثل والمرأة والفرق من يتحد على كل قسم بعد علمه به الاشارة الى ان اخص
بمعنى في المعاني ليس جميعا سمها في العموم فانه لا يجري الا في المسماة ولهذا ذكرنا ما يشترك في معانيها فيكون شارة
ان الاشياء كالجبري في القسمين كاختصاص بخلاف القسم ويجوز ايضا ان يكون لكل تعريفا واحدا لان معناها في اخصاص كل لفظ وضع المعنى

او لمسي على الاغراض الا انه يسط في العبارة الغرض هو الامتزاز من امام ومن المستر من المشتمات مبيها فان قوله من الاغراض انية
الى كل لفظ امتزاز من شئ آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل به الغرض من قوله والعام وبكل لفظ فيتم بحسب المسمايات والمراد باللفظ
هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله فيتم اي شغل حصل الامتزاز من المستر فانه لا يشك في تعيين كل واحد على
السواء بقوله جمعا امتزاز من التثنية كما انها ليست بعامة بل هي شغل سائر اسماء الامداد في مخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر
مشايخ واية اليقين بشرط العموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحابنا شافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وجود العام عندهم هو اللفظ المستغرق
بحسب ما يصلح له بحسب وضع فامد للاستغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي فعل منه البعض
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يجر ما ما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسمايات امتزاز من المعاني فان العموم لا يجر
في العامة من المتأخرين من شافعيين وقد عرف حقيقة في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها مامة
كما ليس مائة في مائة الكتب ولم يتنا ولها هذا احد اذ هي ليست بانفرد ومنوع لا يتظام مع من المسمايات بل عمومها ضروري كما عرف لاننا نقول
بعمود وليان احتمالي وعمومها مجازي للصدق على الجار عليه فان ربطا في قوله ما رايت رجلا يريد فير ما ومنع له العلاقة بين
الحلحين اذ الرجل وضع لا فرد واريه في غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رايت اسدا يرمي بقرينة
الرمي العلاقة بينهما وقد نص على مجازية في شرح اصول الفقه لابين الاحباب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في عمومها على ان
ان سلمنا ان عمومها حقيقة لا يقدر ذلك معناه ايضا لان احد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بلامه مورد التقسيم لا المطلق العام
وعموم النكرة المنفية لم تثبت بالصدق بل بالضرورة واحدا المذكور جامع مانع للعام العيني فيكون صحيحا ولو لم يشرط الوضع في اللفظ
بان اجري على المطابقة ولم يلتفت الى مورد التقسيم كما ان احد يتنا دلالها اذ هي لفظية تعلم بحسب المسمايات معنى فتبين بما ذكرنا ان
اي جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى فليس لان النظام لا تقسيم لعمد فانه قد علم بقوله فيتم بحسب المسمايات والتفسير وان كان يقضي
سبق الابهام واحد ما يميز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خلافا في معقول المقصود لا يثبت به وشك كثير في كلام السلف والامراء من النظام
لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصين المجموع مثل زيدون ودربال ومن النظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المنع دون
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها مامة من حيث اني تتنا ولها جمعا من المسمايات وان كانت مينة مني مخصوص
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب حكم اي ثبوت فيها يتناول قطعا ويقينا تنزيهي على وجه القطع ارادة لغيره
وارادة التخصيص منه ونسبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فيل من يقين الامر يقينا لازم ومتعدد ثم اشيخ
رحمة الله عليه من حكم العام قصد اشار الى حكم اخص قوله كالاخص روي للاختصار للاختلاف بين الجور ان موجب اخص قطعه كما اختلف
من موجب العام الذي لم يخص منه شئ فعند الجور من القماء والمكملين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعه وهو ذهب الشافعي
واليه ذهب الشيخ ابو منبه في الاما تيردي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند مامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي والي بكر
اجمعا من وغيرهما موجبه قطعه كوجب اخص ذاتا بهم في ذلك القاض الامام ابو زيد ومامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله
وغيره الاختلاف يظهر في وجوب اعتماد العموم وتخصيصه بالقيام خبر الواحد اجمعا فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتمد العموم فيه و
يجوز تخصيصه بها وعند الفريق الثاني في وجوب الاعتماد ولا يجوز التمسك من قال بانه ليس بقطعه بان اليقين والقطع لا يثبت في الاصل

في كتاب التبيين

لعدم استقلاله بنفسه في النسخ خلوص معنى العارضة اذ لو عمل ما القياس من معنى النسخ بطلاله فاذا كان دليل مخصوص مستقلا بنفسه مبينا ان الخاص
لم يدل تحت اجملة لم يوجد المانع من التعليل فتمثل التعليل اذ الاصل في التعويض هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدرتنا اذ له العلم مخصوصا
سابقا داخلا في العموم وهو المراد بقوله على نحو ان يظهر بخصوص فيه تعليله وذلك القدر مجهول فاجب به ان الباقي وجهه ان يقتضيه سقوط
بالاخر فاما العام موجبا قطعا فلا يخلو بالاحتمال الشك ولكن قلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر فاجب العلم وان العلم غير
الواحد والقياس ان اذا كان مجهولا لا يجب ان يستقط دليل بخصوص من بقي العام موجبا كما كان نظرا الى شبهة النسخ وان لا يتقي العام مما يمكن اجماله
فيه نظرا الى شبهة الاشتناء فلما تردد كل احد منها بين الزوال البقاء لم يطل واحد منهما بالشك ففيه العام موجبا ولكن تمكنت فيه شبهة بهالة
دليل مخصوص فان احتمال حقوق تفسيره بخص قايما على تقدير حقوق التفسير بتحقيق احتمال بخصوص في كل فرد من العام وكان له ما قبل
حقوق التفسير بخصوص مع جبال الحكم في جميع الافراد على احتمال الادة بخصوص في كل فردا ذلك فردا فتمثل ان يكون بخصوص من العام وهو معنى
قوله بنفسه وبعد حقوق التفسير بخصوص بغيره لخصوص المعلومات في ثلثها ايضا لاحتمال التعليل فبين ان العام بغيره التخصيص بغيره ثلثها
معلوم ما كان بخصوص ومجولا في وجود تخصيصه بغير الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى لما ان اهل الادة لما يخص من عموم نفس التعليل الحق بهم
النسوان والعبيان والعيان والمقدون والزنى والارهابيون بعلته ان كفرهم غير مفضل الى سحب كلف اهل الادة فمخصوص من النسخ
بالقياس كما في نفس الربوا لما صحح البيان بالمخصص في الاشارة الى التسمية الحق بها غير باعلته الليل والنجس والظلم والنجس وحسن بالقياس قوله
والشك احيى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو مشترك احيى هو اللفظ الذي اشترك كنية معان او اسام او اوجه
لاشكراك بحسب الوضع حرف ذلك بمورد التفسير فان بنا تقييم اللفظ بمقارن لالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع
ومعنى الاشتراك ان يكون كل احد من مفهومات اللفظ صاحبا لان يكون هو المراد به احتمالا على السواد ثم العام قد فعل في يده اللفظ فانه
اشترك فيه اسام فاحتر عنه بقوله لا على سبيل الانتظام كينى هذا الاشتراك بطرئ البديل بطرئ الشمول وقوله معان او اسام بمعينة
اجمع يومهم ان عدوا والاشكاش شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يشبه بين العيينين والاسمين كالقوله وهذا
قيل في مدحه هو اللفظة الموضوعية مختلفتين او اكثر وضعا ولامن حيث بما كذلك فاحتر بقوله بمختلفتين مختلفتين من الاسماء والمفردة
وبقوله ومعنا ولامن المنقول وبقوله من حيث بما كذلك من مثل شئ فانه قد تينا دل المسابيات المتكلمة لكن لاسن حيث انها مختلفة بل
من حيث انها مشتركة في معنى واحد فاعلم ان ذكر كلمة او في التميز ان كان شيكا الى تقسيم احد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف
وان كان يؤدى الى تقسيم المحدود الى تقسيم احيى فهو باطل لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول التسمين لفظ من الفاظ احد فهو تقسيم المحدود
والان هو تقسيم احد كما لو قيل اجمع ما تتركب من جوهرين او اكثر يكون تقريبا للمحدود ولتناول التركيب اياها ولو قيل اجمع ما تتركب من جوهرين
او اربعة او ثلثة يكون تقريبا للمحدود من قولها تحت لفظ من الفاظ احد فيفسد فتقوله اسما او اسام من قبيل تقسيم المحدود ولا من تقسيم احد
الذوله تحت قوله واشترك كما ان قول اللفظ او معنى تقسيم للمحدود ولذوله تحت قوله يتطو ويكن ايضا ان يعبر عنها بلفظ واحد بان يقال هو
ما اشترك فيه مفهومات مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس هذا التعريف الشئ بنفسه ايضا فان المراد قوله واشترك في الاشتراك الاصطلاحي ومن
قوله واشترك في الاشتراك اللغوي ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ فالمراد من الاساس الالفاظ الدالة عليها فيمكن ان يجعل لفظ العيين
مثلا لاشكراك الاسامي ان كل موضوعا بازا لفظ اشترك في اليبوح والذهب غير با ومثالا لاشكراك المعاني ان كل محل موضوعا بازا مفهومات

الاشكراك

هذه الاضافات نقل من الامام العلامة شمس الائمة الكرمي رتبة الله وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والحجج وبقوله المبرر
 من الاسامي الحسنيات اى الاميان فكان نظير المشترك بين الاسامي اعطاء المعين لا مشترك ما ذكرناه فيه والمولى لا مشترك المعنى واقوى
 ونفسه بها فيه واقره لا مشترك المعنى ونظير المشترك بين المعاني الاضافات والظاهر والستر والنسب للمعنى والظاهر والستر والنسب للمعنى
 لك المعنى بمقابلة الشئ وازالة ملك الشئ بمقابلة الميت ونظير بان من البينة بمعنى الفصل ظهر وبعد واقلم ان لا مشترك فان الاتصال
 لو دار اللفظ بين المشترك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل بالغير في حق السامع لتدو الذهن بين مفهوماته وقد يتدبر عليه
 الاستكشاف لميتة المتكلم والاستكشاف من السؤل فميتة على غير المراد فيجب ان السامع يتبينه للقرينة الدالة على المراد
 السامع لم يتبين لها فيفسر كمن قال لبيده اعط فلانا مدينا واراد به خبز او شئيا اخر من الاميان فاعطاه وينا را فيفسر السبب به فميتة يقتضيه
 اشتقاق وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوله الى ذلك بقية اقتضاه وجوبية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب قوله ما غفلة من الواضع
 ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو طاهر واتباعه بان نفس وضعه الاول وقد اشترى في قوم فوضع ثانيا المعنى آخر واشهر في
 اخرين ثم تراعى الكل للوضعين او اختلاف الوضعين بان وضعه فوضع المعنى وشبهه فوضع المعنى اخر فميتة مشتركة لهما بين الاقوام والقصد
 الى ان تعريف الشئ لغيره محمل غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كما تفصيل في مائة الاحوال ان كانت توقيفية كما ذهب
 اليه الاشعري وابن فورك فلا يتبادر الى انزال المتشابه فيلزم ما ذكرنا ان لا دليل للمشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ان يرد تهما
 ايضا لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه لا يضعه الا لزوم اذ لا مفهوماته فقط ولا يحصل الما بطلا ولا التعريف الاجمالى ايضا لانه يصير معلوما
 من كل وجه فثبت انه لا عموم لقوله وحكمه التوقف فيه بشرط التام ينبنى يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حتى يقوم
 دليل الترجيح لان الاشتراك ينبنى من المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح
 لاحد على الباقي فيجب ان يتوقف ولكن بشرط ان لا يعتمد من طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتام في الحقيقة او طلب دليل اخر يعرف به
 المراد بالوقوف على المرادين ولا يحسن الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال بالطلب ليزول انحاءا كما تامل لما ذكرنا من قوله في لفظ القدر انما
 بين كميته والظهور لوجود اصل هذا التركيب الا على الوجه يقال قرأت الشئ قرأنا اى جميته ونعمت بعضها الى بعض ويقال قرأت هذه النافذة سلتا
 قطرة فانها اى لم تغمر رجما على ولده على الانتقال ايضا يقال قرأنا انما اذا اتقتل حقيقة لا قبل في الدم فان الدم هو المتبقي في الرحم وكنه
 حقيقة الاشتغال في كميته لان الظاهر اصل كميته ما بين والاشتغال يتحقق من الاصل الى المعارض فكان بدلا لاسم او الى باحسين فبالا لادراك
 من قوله تعالى ثلثة قروا كميته دون الاظهار وهدنوا ايضا بالاثرة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض اصحابه بطلاق في
 فنان وعدتها حيث فنان على ان المراد منها كميته لانه لا ماصح فيه لفظ كميته اى الرق في تنقيف ثابت في حق احد دون التبدل بل ان الثابت
 في حق كميته كميته دون الاظهار قوله والمادل وهو ما ترجع من المشترك لبعض وجهه بنسب الى الرق قيد بقوله من المشترك وانما لبال لراى
 وبها ليسا لارمين فان الخلف او اشكل او لم اذ اوال انحاءا عنه بدليل في شبهة كبر الواحد والقياس ليسى او لا ايضا كذا في الميزان والتعويض
 واصول لعدد الارلام وغيره او كذا الظاهر والنقل اذ على معنى محتملة مدارا ولا بلا خلاف فثبت ان الترجيح من المشترك وبالراى ليس لارم
 فيعمل المشترك على الاشتراك اللغوى وهو في خفاء او احتمال لا مشترك المعاني فيه وغالب الراى على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المسائل
 ويكون تقدير الكلام الما والى ترجح ما فيها او ما فيها من غير وجه بدليل على ما ترجح من المعنى فان الدليل للرجح اذا كان قطعيا كان ذلك نفسا

لما وليا دليل في حياته ويل هو اعتبار احتمال بعينه دليل بصيرة أغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويمثل به انما قيده بالمشرك لا يلزم
 به وبالمادول بهنا جميع اقسام بل اراد به فو ما منه وهو المادول من المشترك بمعنى ذالمادول وهو المشترك الذي يتبع بعض وجوبه بفعل الظن
 من اقسام العينة دون غيره وذلك لان صفة المشترك يدل على الوضع قبل التاويل على ما منه وما يتاويل على ما منه فالتاويل فان القدر
 بعد التاويل وحمله على كمين والى عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام العينة واللفظ بخلاف سائر اقسام المادول فانها قبل التاويل
 تدل على معان بالوضع وبما للتاويل تميز تلك الدلالة فلا يكون من اقسام العينة واللفظ الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة متوضعا
 لكل صلوة يدل على الوضع على وجوب التوضيح لكل صلاة وبالمادول وعلى الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام للصلوة المستحاضة الكتاب
 يدل على الوضع على نفسه بجزا اصلا وبالمادول على نفسه الفضية لم يبق تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف سبب تميز قبل التاويل والمادول
 من اقسام النظم معينة ولتتبع ان المراد تبيين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل ايضا الى العينة لان اضافته الحكم الى دليل لا في
 اولى معنا قاله الحكم المستعوض ما يمتنع ان النقص الى العلة لانه اقوى منها كما كان في في محل النص ايضا الى العلة بخلاف المنسوخ لان التفسير
 اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافته الحكم الى المنسوخ قالوا وذا كمال في ذمعة البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعيا وان كان خبر الواحد لا يوجب
 الحكم قطعيا لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المنسوخ لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا ظلت ذبا وفعلت ذبا فقد تمت صلواتك
 لما كلف بيان القول تعالى وادعوا الصلوة ثبت وصية القعدة الاخرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح شك لان هذا القسم في بيان اللفظ
 بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر ولما افضل في القسم من اقسام المنسوخ في تلك الاقسام الضم الى دلالة العينة لعني اخر انفصل به
 كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم حمل المادول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضاعفا الى العينة لان دلالة العينة بوجه
 انقسام التاويل الى الامور العينية كما لا يستقيم حمل الظاهر والنقص بالحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظر لانقسام معنى اخر اليها
 وهو التركيب والاستعمال في موضع اخر وغير موضع وما قولهم حمل ذمعة البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكره في غير هذا
 ان الحمل في ذمعة البيان بخبر الواحد فو ادل ولا ذكر فيه في موضع اخر ان الاشكال بدليل في شبهة خبر الواحد والقياس لا يسمى منسوخا ولكن يسمى
 ما ولا وان لكشف التام لا يميل الى البيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانه لا تثبت الا بما هو قطع الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد كما
 قطع الدلالة في نفسه لا بالعام المنصوص منه وان كانت قطع الثبوت فاسى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
 الحمل بخبر الواحد الذي هو ظني والما استدلالهم بالقعدة الاخرة فاسد لانها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نومان اجب في قوة
 الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى من تذكره صحة الفرضية لا الشك وواجب وان الفرض في العمل فوق السنة كتحصيل الناحية حتى ذكره
 سجودا والسو تركها ولكن لا تقصد الصلوة فالقعدة الاخرة التي لا بد من ذلك سببا فرضا فاما ان يحجب اعتقاد فرضية ما يحجب كيف جاز بما لا يترتب
 ان المبرك الاصم والمكافير المبرك هما فرضيتا ولم كيف ابن عباس رضي الله عنهما بانهما بكاره ربهو التقديس مع حقوق البيان بآية الربوبية في تلك
 السنة ولم كيف من كثر تقدير فرضية المسح اربع مع حقوق غير الغيرة بيان اجمال الكتاب وهو قوله تعالى فاسجدوا لله جميعا وكيف ثبت الحكم قطعيا بل اذا
 البيان في ثبوت بيان شبهة وفي جملة لم تمنع لي وجه كما قد سمعنا القسم وهو علم بالحقيقة قوله ولكم وجوب العمل به على احتمال اللفظ اى حكم المادول
 وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر النص لكن مع احتمال السوء واللفظ كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلا خط في
 اصابتها بحق حقيقة او الوجهية منقطع ولا يصيب فيكون الثابت به بمثل السوء واللفظ وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل على ثبوت بيان شبهة

الظن

لا تقليا قوله واقسم الثاني في وجود البيان بذلك النظم فالقسم الذي كميانه كان في تقسيم النظم نفسه بسبب قوله المعنى وتلكه وهذا القسم في تقسيم
بعد التركيب بسبب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا انما هو النظم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وقبل قوله
بذلك النظم اشارة الى انما من العام دون المشترك لان البيان لا يحصل في المشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشارة في بعض معنات اشخ الامام
فمن الاسلام حجة الله لكن المضاف القابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما ينبغي يكون باسم الاشارة راجعا الى اجماع قوله الظاهر كذا
المراد من الظاهر المصطلح ومن قوله لا يظهر المراد بالظهور وهو الوضوح والاكتشاف فلا يكون هذا التعريف الشئ نفسه وهو المراد منه في السماع نفس المعنى
اي بما عدا ما كان من قبل السامع اقر من كفى والشكل واما لما كان ظهور المراد منها توقف على ما خرج بعد السماع وقيل هو اهل على معنى بالوضع
الاصل والعرفي وقيل غيرهما احتمالا محروا وقيل هو الاصح في عادة معناه الى فيه قوله لا يظهر هو كذا اذكر اكثر من قصد لشرح هذا الكتاب بان
قصد الحكم اذا اقرن بالظاهر صلا على شرط في الظاهر ان لا يكون مناه مقصود بالسوق اصلا فتابينه وبين النفس قالوا لو قيل ايت فلانا حين عا
القوم كذا في القوم ظاهر من غير ان يكون مقتضى ذلك ولو قيل ابتداء عبادي القوم كان نصاني محي القوم كونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام
اذا سبق مقتضى كان فيه زيادة ظهوره بالاتباع في المبدأ لانه كانت عبارة انفس اجماع على اشارة قالوا واليه اشارة المصنف رحمه الله بقوله
بمعنى في الحكم وبقوله يسبق الكلام لاجل قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لما في الكتب فان شمس الاثمة السخية ذكر في قوله
الفقه الظاهر يعرف المراد منه نفس السماع من غير ما مل مثله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله مل ذكره داخل تحت
البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاطموا ايديها فهذا ونحوه ظاهر يوقت على المراد منه ليعام الصيغة وهكذا اذكر القاسم الامام
ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم ثبت ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشروط بل هو ظاهر المراد منه سواء كان سوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الاثمة وفيه في ايراد
الظواهر من ان كان سوقا وغير سوقا وان احدث من الاصوليين لم يذكر في تحديده الظاهر بهذا الشرط ولو كان من ظهور الية
لما عقل عنه الكل وليس ازوايد وضوح النفس على الظاهر بمجره السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكموا الايامي
منكم مع كونه سوقا في الطلاق النكاح وبين قوله فانكموا طاب لكم من النساء مع كونه غير سوقا فيه فرق في فهم المعنى
للسامع وان كان يجوز ان ثبت لاحدهما بالسوق قوة تفصيل للترجيح هذا التعارض كما يخبر بين التساويين في الظهور بخبر
ان ثبت لاحدهما مرتبة على الاخر بالشمرة او القوترو وغيرهما من المعاني بل انما يراه بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة
نطقية تنظم الية سابقا تدل على ان قصد الحكم ذلك المعنى بالسوق كميان العدو في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقران الشئ فقلت وابعها و
ما قال شمس الاثمة رحمه الله في اصول الفقه واما النفس فانه وادبنا بقرينة تميزت باللفظ من الحكم ليس في اللفظ ما يوجب لك ظاهرا بدون تلك
القرينة واليه اشارة القاسم الامام ابو زيد وصدر الاسلام بالاصح غير محروا وقوله معني في الحكم فساد ان المعنى الذي يابزوا والنفس منوما على
الظاهر ليس له معنى في الكلام يدل عليه من قبل يفهم بالقرينة التي اقرنت بالكلام انه هو الذي من الحكم من السوق وكذا معني قوله لانه سبق الكلام
لاجل انه عرف بعد اقران قرينة قوله معني وقلت ارباع وقوله فان ختم الاثمة لخواصة بالكلام انه سيوقع لبيان العدو الذي هو ازيد
الكلام وضوحا حيث فهم من ان الابانة مقصود على هذه الحدود وليس بمطلقة فاما ان يكون مجرور السوق معتبرا في صيرورة الكلام نصا
من غير قرينة نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الاثمة رحمه الله الكلام يكون نصا بامتنان القرينة التي كان السياق لاجلها بقوله تعالى

فانكحو ما طاب لكم من النساء ظاهري تجوز نكاح في استطية المومن النساء نص في بيان العدد لان سياق الآية لذلك ليبل قوله تعالى فلي
 وثالث دريل وقوله تعالى فانكحو ما طاب لكم الى بل لكم من النساء لان من ماحرم كالالات في اية التحريم وقيل في ذهاب الى العفة والامتنان
 من العلماء يحرم من مجرى غير العطاء ومنه قوله تعالى او ما علك اي انكم شئتم وثالث وربع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت العرف لما
 فيها من العدلين عدلها من صيغها وعدلها من مكررها وعلم من النصب على احوال ما طاب تعديره فانكحو الطيبات لكم مع روات هذا
 العدد وثنتين ثمنين مثلاثا وثلاثا واربعاء كذا ذكر في الكشاف وقيل ما طاب اى ما ادرك من ثابت الشرة اذا درك والوجه
 هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانه لم تدرك فان قيل لعدو الذي طاب للنكاح فالحج هو ان
 يسمح بين ثنتين او ثلاث او اربع فاسمى التكرير في شئنه وثلاث وربع قلنا الخطاب لما تناه والى الجمع وجب التكرير ليعيب كل نكاح يرد
 اجمع ما اراد من العدو الذي طاب له كما يقال للبراءة ائتسوا هذا المال وهو الف ومئتين وربعين وثلاثه مثلاثه واربعه اربعة ولو افردت
 لم يكن له معنى ولذا حلفت بالواو دون اولئك لانه لو هبت في هذا الشأن تقول ائتسوا هذا المال وربعين وربعين او ثلثه مثله او اربعة اربعة
 اقلت انه لا يورث اعم ان ائتسوا الا اعداد النوع هذه اقسمة بان كيو نواستفتين في عدو منا ولا يكون لهم ان يجيبوا اينما بان يسطروا
 وربعين والبعث ثلثه والبعث اربعة فلكذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسبغ ان ياخذ كل واحد من الناكحين ما اراد من
 الاعداد المذكورة لان يكون لكل الاتفاق على عدد واحد منها دون اختياره من عدد وشاؤنا قوله فانه ظاهري في الاطلاق
 اى في اية نكاح استطية المومن النساء لان اوفى درجات الاموال باعتراف اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل
 في النكاح الخط لان النكاح رقيق وكونها حرة يتناهي في صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتركيم الالى كما قال الله تعالى ولقد
 كرمنا بن آدم وصيرورتها سوطه مستقرشة لا يمايم المستكريم الا انه ايج للعزرة على ما عرفت فاستار بلفظ الاطلاق اى ازالة
 هذه المكرمة السعة بمنزلة العقيد المسلم من المباشرة نص في بيان العدد لانه الغنير لثلاثين بين الكلام لاجله اى لاجل بيان
 العدو بدليل قوله تعالى فان قصتم ان لا تعدلوا فواحدة فاذاد قوله تعالى فانكحو ما طاب لكم وضوحا بقرينة حقوق العدو
 به حيث فهم منه الاطلاق والعدو على ما ذالم يذكر العدو فيه فصار نصا قوله والمفسر هو انما هو وضوحا على وضوح النص
 على وجه لا يتجوز فيه احتمال التحصيل ان كان ما ذالم والتاويل ان كان غامضا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التحصيل والتاويل
 كما لظاهر في المفسر لا يثبت في لفظ احتمال قريب ولا بعيد فانه شق من الفسر الذي هو الكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى
 فسجد الملكية كلمه اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد الملكية ظاهر في سجود جميع الملكية لكنه يحتمل التحصيل واردة لبعض كما
 في قوله واذا قالت الملكية يا مريم اى مريم عليه السلام فبقوله كلمه انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لازما وضوحا
 على الاول ولكنه يحتمل التاويل واكمل على التفريق فيقول اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا على انقطاع الاحتمال عن
 اللفظ بالكنية قوله وطه اى حكم الفسر الايجاب اى اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله لا احتمال تحصيل ولا تاويل
 اشارة الى رجحانه على الفسر في ذكره في شرح التوقيف وحكم افتقار ما في النص انه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من
 عند المقابلة الا انه اى المفسر يحتمل الفسر في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمل لانه من الاحتمالات
 وانحصر لا يحتمل الفسر في نفسه التامم باللفظ لانه يورثه حيث ند اى الكذب او الفسار

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فبحري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان العيس يستثنى من قوله تعالى فسجد الملكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذا استثنى لا يصح شرعا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الاثر احيا فاذا ازداد اى المفسرة قوة واحكم المراد به الباء وتعلق بالارادة وفهم احكم معنى اتبع او امن اى اتبع المعنى الذى اراد بالمفسر من التبديل سى محكما فظهر بما ذكره انه لا بد من كون الكلام فى غاية الوضوح فى افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ لسمى محكما وهو قول عامة اصوليين من اهلنا ومنهم من لم يشترطه لكونه قابل للنسخ وقال وهو لا يتحمل الاوجاه واحد او قيل هو ما فى العقل بانه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه تفهيم مراده وقيل هو ما ظهر لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يتخلفوا فيه والتشابه على اعتدائنا والاصح هو الاول لان ما خذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بما حكاهم اى ما سون الانتقاص وحكمته اذ انتت نقصها وتبدلها ثم تقطع احتمال النسخ قد يكون المعنى فى ذاته بان لا يتحمل التبديل بحتم كلامنا الدال على وجود الصانع وحده وش العالم والاخبارات لوسى بهذا محكما لعينه وقد يكون لالتقاط الوحى لوفات النبى صلى الله عليه وسلم وسى بهذا محكما لغيره قوله وانما نظير الفتاوى فى وجوب هذه الاساسى عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليه ما الحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بياننا كان العمل به ادلى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى لو ابقى المفسر من غير محكم لاننا انما لم يقبل الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل بعينه فلما نريد ذلك الاحتمال بمعارضتنا النص وجب حمله عليه وكذا النص مع المفسر مع الحكم وفى تسمية ليقابل بهذه الاقسام تعارضا تسامح فى العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي المجتنبين المتباينين فى القوة ولم يوجد لما ذكره فى الكتاب لكن لما تصور عبودية التعارض من حيث النقي والاثبات سمي به مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام فى اباحة كل غير المحرمات فيقتضى لعمومه جواز كل ما وراء الاربع والثانى نص ليقضى افتقار الجواز على الاربع كما ذكرنا فیتعارضان فيما وراء الاربع فيتبرج النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا ولكن صلوة وتوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا فى مفسر ولكنه يحتمل التأويل اذا اللام ليعتار للوقت والثانى لا يتحمل فيكون مفسر فيتبرج ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمه الله فيمن تزوج امرأة الى ثمارة شعة لا نکاح لان قوله تزوجت نص فى نکاح ولكن احتمال المنعة فيه قائم وقوله الى ثمارة مفسر فى المنعة ليس فيه احتمال نکاح فان نکاح لا يتحمل التوقيت بحال فاذا اجتمع فى الكلام تبرج المفسر ويحمل النص عليه فكان منتهى لانکاحا كذا ذكره شمس الامنة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدان الاول مفسر فى قبول شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يتحمل معنى آخر والثانى محكم لان التاميد لا يتصل به والاول لعمومه لوجب قبول شهادة المحدود فى القذف اذا تاب والثانى لوجب ردة فترج على المفسر كذا فى بعض الشروح ولما قيل ان يقول لان السلم كون الاول مفسر لان المفسر لا يتحمل شيئا سوى مدلول النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الايجاب والندب وتينامل باطلاقة الاحمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسر مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهادة القبول فان اشهاد اليمين والمحدودين فى القذف فى نکاح صحيح حتى العقد نکاح بشهادتهم ولم يقبل بشهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس للوزن

لان الاصل يتبدل بالدليل لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة الدليل اولاً ثم ايراد المثال ان شاء الله تعالى
على سبيل التبرج فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تعب في طلب المثال قوله اما لكل ما في كل واحد من هذه الاقسام الاربعه فيجب ثبوت
ما نظمه لبقينا وبذا في التفسير الحكم للاخلاف واما في الظاهر والنفس على التفسير الذي ذكرناه فهو من سبب المعرفين من شائنا كما في الحسن الكرخي
وابن بكير السجستاني واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض شائنا منهم شيخ ابو منصور ومن تابعه علم الظاهر وجوب العمل
بما وضع له اللفظ ظاهر القطع وجوب الحقيقة ما ادا والتداعي منه وكذا علم النفس وفيه قال اصحاب الحديث والاصحاب الشافعي
والمعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيداً لا يلزم العلم بل كوجب العمل بنحو الواحد والقياس وكل عام على الخصوص
وكل حقيقة يحتمل الجواز فلا ثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والنفس لا تقطع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن النفس لحدوثها في
عليه السلام وعندنا لا عبرة لاحتمال اذا لم يدل عليه قرينة لانه انما شئ من ارادة التشكك وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام
لا يتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كخص المسافر لا يتعلق بحقيقة الشقة والنسب لا لاطلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها
اموراً باطنية خارجة عن ادراك البشر فخرنا ان المراد من الكلام ظاهره عند غلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى
الى تكليف ما ليس في الوسع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة المعارض لان النفس المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر
ما بينا قوله ولهذا الاسامي اعداداً ليقابلها خص به القسم بيان ما يقابل من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفته الشئ مما ذكره مقابل وتثنيته بزيادة وضع كما قيل وليندر ما
تبين الاشياء وبهذا القسم لا يخالف لبعده لبعث لان الكل ظهوراً ولكن لبعده فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابل في قسم اخر
علوية بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمادى المشترك من وجه وكذا العلى يقابل بداهة حقيقة والصريح الكناية فلا
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم اخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهراً المراد للسامع وقد لا يكون
فكان هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاءه عليه فالتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فليعلم ان
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوده الى ان بيان ذلك التكلم وبه ثمانية والا لزم منه ان يكون القسم المقابل تسماً اخر خارجاً
عن هذا القسم وخشيد يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله فنجد الظاهر الخفى المقابل على اقسام المقابل
التسايفين وهو المقابل النفي والاثبات كقولك انسان لا انسان والمقابل المتضايفين كقابل الاب والابن والمقابل الملة والعدم
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد وبينهما غاية الاختلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المقالات اسم الضد في
اصطلاح الفقهاء كما نعم اراوا بالاضد ما يقابل الشئ ولا يجمع معه في محل واحد في زمان واحد بحجة واحدة ثم اختلفوا ان كان امراً
وجودياً كالظهور فبما متضاداً حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفى ضد الظاهر قوله وهو ما خفى المراد
منه لعارض غير الصفة لا يقال الا بطلب لغير حقيقة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها التعميم ولكن الكلام خفى باسنة الى محل اثره سبب عارض فيه
كما في المثال المذكور واعتبر عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصفة يعني ان يكون خفاً الخفى في نفس الصفة
ليتحقق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد الحمل او الجهة ونحوهما انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقيق المضادة فان السواد

في محل بضاد البياض في محل آخر نظر الى استحالة اجتماعهما في احد المحلين وكذا الابوة بخلاف البتوة نظر الى استحالة اجتماعهما في شخص
 واحد سميت واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه ايضا والكلام الذي خفي معناه من كل وجه والكان انحاء والظهور في
 محلين كما تفسر مع الجمع والحكم مع التشابه ولم يمنع من الضد واختلاف المحل فكذا اختلاف البتوة لوجه ان انحاء في الخفي والكان بسبب
 عارض غير الصيغة وهو تحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطار والنباش والكان انحاء لعارض واذا كان
 انحاء فمتحقا في نفس الكلام كان تنفاد الظاهر من الوجه الذي تحقق فيه انحاء ولهذا استحالة ان يكون ظاهرا فيها ضاهيا فيه فثبت
 ان الخفي على التفسير المذكور عند الظاهر ثم كما كان غرض شيخنا بيان تفاوت درجات انحاء على مقابلة تفاوت درجات ظهور
 جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس انحاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النقص لازما ودفاه على الخفي
 كما روي ووضوح النقص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار الجميل والتشابه وجعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاء في نفس الصيغة
 كظهور الظاهر وجعل الخفي في مقابلة النقص باعتبار ان خفاء لعارض كوضوح النقص لم يحصل هذا المقصود قوله كآية السرقة وهي قوله
 تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها والكانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر في خفيه في حق الطار
 والنباش لعارض وهو اختصاصها باسم اخر في اختصاص كل واحد منهما باسم اخر لغير ان به اى يعرف كل واحد منهما بكلمة الاسم الذي في
 فان فعل كل واحد منهما والكان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فيعبر به في الواسطة
 عن اسم السرقة فثبت الآية في حقها فاشبهه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فالكلام
 لزيادة امكن المحاققة بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة والكان لنقصان لم يكن قتالنا في آية السرقة فوجدنا في اشارة
 عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطار وزيادة فان السارق ليسارق حين
 المحاط الذي قصد خفاه ولكن اقطع حفظه لعارض لزم او غيبته والطار ليسارق الا حين ان له ترددت للحفظ مع الانتباه والخصو
 لعارض غفلة فكان حكمه ثم سرقة واكمل جنباية ففرقنا ان اختلاف الاسم لزيادة خداعة في فعله وفصل في جنباية فثبت وجوب القطع
 في حقه بالطريق الاول لثبوت حرمة الضرب بجرمته التافيف فاما النباش فيسارق حين من حسي يحكم عليه من ليس يحفظ الكفن ولا
 قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنباية كالزاني والشارب الخمر يخفي من الناس كيلا يعثروا على نجي فعله وهو فصل في
 غاية المحققة والموافاة فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من اذ دخل الافعال وارادوا التحصيل لشهادة العرف وطبع
 اسلم ففرقنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن المحاققة بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه
 في الاصل باطلا لا سيما في الحد ودفاهما سندا بالشبهات قوله وضد النفس المشكل وهو لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب
 لدخوله في اشكاله قال شمس الائمة هو اسم لما يشبهه لدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل تبيينه من بين سائر الاشكال
 وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب انحاء والى انه ودفاه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل
 والى ماخذ الاشتقاق يقال اشكل اى دخل في اشكاله واشكاله كما يقال احرم اى دخل في الحرم واشتق اى دخل في اشتاء
 مثله قوله تعالى فاتوا احركم اى شلتم اشبهت معنى اى على السامع انه بمعنى اين او بمعنى كيف فعرف بعد الطلب والتأمل انه
 بمعنى كيف بقرينة السحر وبدلالة حرمة القران في الاذى لعارض وهو يحيف نفى اللازم او كى وقوله تعالى ليله القدر

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفصيل الشئ على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان شكلا فبعد التام
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على التوالى ولذا لم يقل غير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل
سنة لاحالة فيؤدى الى ما ذكرنا قوله ولكن التام فيه بعد الطلب فان التحقاق فيه لما كان اكثر منه في النسخ اخرج فيه الى التام بعد الطلب
فما نفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بجر والطلب وان الشك بمنزلة من خفى في بيت من اشكاله وظلاله لا يوقف عليه الا
بالتام بعد الطلب ليمتد عن اشكاله ثم معنى الطلب والتأمل ان يظفر السامع او لا في مفردات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج
المراد منها كما لو انظر في كلمة في توجد في مشترك بين اثنين لا ثالث لها فبعد احوال الطلب ثم تأمل فيها فوجد ما يعنى كيف في هذا الموضع
ان يحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجدوا لا على الف شهرين احدهما ان يكون خير من الف
شهر المية والثاني ان يكون خير من الف شهر غير متواليه ولا ثالث لها ثم تأمل فيها فوجد بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر
المراد و على هذا فاحترس المصنف وقيل من نظائر قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانها شكل في حق الفهم والالف لانه امر لنفسه جميع
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتدبر في الظاهر مراد الفهم والالف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على
ما عرفنا شكل امرهما باعتبار رتبة السبعين فبعد الطلب التحقنا بهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان
له شبهة بالظاهر وشبهة بالباطن حقيقة وحكما كالفهم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكل الصائم لا يفيد
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفيد صومه وان تجا وزعن القرحة قنأ لمنا فيه فوجدناه خارجا للتدبر
لان الصيام الماء الى داخل العين سبب للمنى وليس في الصيام الماء الى داخل الفهم والالف جرح فيبقى داخل تحت الوجوب بهما
معنى التام بعد الطلب قلت هذا معنى فقهى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان الشكل ما كان في نفسه شبهة وليس ما ذكره
كذلك لان معنى الظاهر معلوم لغة وشرا وكنته شبهة بالنسبة الى الفهم والالف كاشتهابه لفظ السارق بالنسبة الى الظاهر والنسبة
فكان من نظائر النسخ لاسن نظائر الشكل قوله وهذا المفسر المحجل لانه لم يبق فيه الاحتمال البليان في جانب التحقاق كما لم يبق في المفسر
الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما ازدهمت فيه المعاني اى تدافعت ليعنى يدفع كل واحدا سواء من المعاني لانه مثل سقاية
كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدهام المعاني تواردها على اللفظ من غير حجان لاحدا على الباقي كما في المشترك في أصل
الوضع الا ان التوارد معهما اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحسنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ
وتوضعه من غير اشتراك فيه وباعتبار اجماع التكلم الكلام وهذا لان الجمل اذ اوع ثلاثة نواع لا يفهم معناه لغة كالمبلغ قبل ان
ونوع معناه معلوم لغة لئس بمبرأ كالربوا والصلوة والزكاة ونوع معناه معلوم لغة الا انه مقدود شرعا والمراد
واحد منها ولم يكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيسلك اذا وصى لمواليه وله موال احقوه وموال ققيم ففى القسم الاخير لو اردت
باعتبار الوضع وفي التبيين الاولين باعتبار غرابة اللفظ واجتماع التكلم وقوله المعاني ليس شبرا صغير ورثة محملا لان اللفظ
بين معينين قد يصير محملا اذا انسدت في باب الترجيح والمراد من المعنى حسنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدهمت فيه المعاني زاعدا في تحديد
اذ يفهمه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار
من الجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذى لا يعقل معناه أصلا ولكنه حصل البيان وقال آثره ما لا يمكن العمل به الا ببيان

يمتنع به قلت لما حصل القصور وهو فهم منه لافيه في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كاية الربوا فانها جملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
 لفته والفضل نفسه ليس بمبرأ بيقين اذ البيع لم يشرح الا لاستدراج وتحصيل الفضل فان كل واحد من التباينين لم ينفصل في البطلان المطلوب
 ولا يبدل ملكه بتجالبته ولا يمكن الوقوف عليه لاستناده وعدم قرينة تدل عليه فكان مجمل قوله وحكم اى وحكم العمل التوقف فيه على اعتقاد حقيقة
 المراد به الى ان ياتيه البيان ليعني بحجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا
 لحقيقة البيان بحجب العمل به كما يجب بالفسر او النظام او الماويل او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكان شائنا
 تطعيا كبيان الصلوة والزكاة صار العمل به مفطرا والكان لفتيا كبيان مقدار النسخ بحدوث الميرة صار ما دلا وان لم يكن بياننا شائنا
 جرح عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحدوث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجمالها
 منبس على الامم فيستغرق جميع التواضع والبنى عليه الصلوة والسلام من الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من
 كلمات القصر والعقد والاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ما دلا وفيما دلا في الحكم فيما دلا في غير معلوم كما كان قبل
 البيان الا انه لما احتمل ان يتوقف على ما دلا بالتأمل في هذا البيان تسمية شكلا فيه لاحتمال وعد الادراك بالتأمل والوقوف
 على المعنى المورث صارا ولا فيه ايضا فيجب العمل به لتقابل الظن كذا قيل قوله وهذا الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غاية
 الظهور بحيث امن من النسخ كان التشابه الذي بلغ في النسخا نهاية بحيث القطع بجا البيان عنه في مقابلته وهو بالاطراف لدرجة
 اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجبا للسمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشبهه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
 حتى سقط طلبه اى طلب ما يدرك على المراد منه بخلاف المشكل والجمل لان طلب ما يتوقف على المراد منها لازم وذلك مثل اليد
 والوجه والعين والايان والجمي والاستواء على العرش ووضع القدم في النار واشتالها فان قيل نحن في بيان اقسام
 ما يعرف باحكام الشرع ولا يعرف بالتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم
 ايرادها معنا قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين وان لم يعرف
 ما اريد به منها ومعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمة التوقف فيه اذ اراد به في الدنيا فانه يتوقف على المراد
 منفي الاخذة على ما قيل لان انزال التشابه لا يتلوا ولا ابتلاء في الاخرة على اعتقاد حقيقة المراد على معنى مع كما في قولك تاجر
 فلان في العلوم على صغر سنده اى مع ليعني لا يمكن ان يحكم شيء في التشابه انه هو المراد بل ليعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله
 تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصاحبة والتابعين وعامة المتقدمين اهل السنة من اصحابنا وطلب الشافعي رضوان الله عليهم
 جميعين وهو مختار القاضي الامام ابى زيد ونحوه للاسلام ونسب الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله فلهذا وجب الوقف
 على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل فهم منه اللاحقين لعلون تأويله فقير المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان
 الراي يعلم تأويل التشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعززة لقوله تعالى وما يعلم
 كين للراي خط في العلم بالتشابه سوى ان يقول امتنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك
 ايضا ولم ينزل المفسرون الى يومنا هذا المفسرون ويا ولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن كونه متشابها بل فسروا
 الكل وقال القبيتي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتفق به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان التشابه للعلم

غيره للزم لظاهر فيه تعالى ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله عز وجل الا الله واجب وان قوله والراسخون شأرا مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود ان تادله الا عند الله وقراءة أبي وابن عباس رضي الله عنهما في رواية طاووس عنه فيقول الراسخون في العلم انما به ولانه تعالى ذم من اتبع المشابهة ابتغاء التماويل كما ذم من اتبع ابتغاء الفتنة بان يحربه على الظاهر من غير تاويل وبع الراسخين بقولهم كل من عند ربنا ويقولهم ربنا لا تخرج قلوبنا لهذا ذمنا الحما لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاقبحوا المشابهة والفتنة تأويلين يدل على ان الوقف على قوله الا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انما قالت لما رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رايتهم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين معهم الله تعالى فاحذروهم امر ياخذ من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا ابتغاء التماويل فبيننا وبينهم وبيننا وبينهم في العلم ان استنبأوا المشابهة ولم يعلموا ما وليه وقال عمر بن عبد العزيز انتهي علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا انما به كل من عند ربنا ثم ما قيل للاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهر الحقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى والحكمة في انزال المشابهة ابتلاء للعالم لان في تكليف الاحكام ابتلاء للعامل ولذا في فهم معانيها وحكمها سفر في العقل فلو لم يمتثل العقل الذي هو اشرف المخلوقات لاستمر العالم في ابته العلم على المروءة وما استأنس الى التذلل لعن لعبودية واحكمهم اذا صنف كتابا ربما اجل فيه اجمالا واهم فيها فهم منه اشكالا ليكون موضع جنوة التمسك لاساذه الفقيه او فلا يخرم باستغنائه برأيه وارشاده فالتشابه هو موضع جنوة العقول لباريها استسلاما واعترافا لقبورها وانما كذا في حين المعاني والتداعير قوله ولهم الثالوث من الاقسام الاربعية المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ السبب استعمال النظم كتحقيق كونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشارة الى جانب النظم لقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ والتعاقب بالحقيقة او المجاز لقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتدنا عنه وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من حواضر الالفاظ واللفظ وكذا المجاز اذا المراد من كلمة ما في تعريف اللفظ الضياء واحكم بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا بان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من وضع فني لغوية نسبة الحقيقة الى لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللفظ كاللسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارح كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة متى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا ما كادية لذوات الاربع او عرفا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقص والعلب والجمع والفرق للفقهاء والجموهر والعرض والكون للمتكلمين والربيع والنصب والجر للنحاة ولا استراب في القسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدمار مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والاداء المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو لغوي اللفظ باز او معنى بنفسها في التقرئين مطلق الوضع فيدل فيها الاقسام اربعة وقوله لا اتصال بينها معنى او اذا من تمتة لتعريف المجاز واحترابه مما استعمل لفظ السائر في الارض مثلا فان ليس مجازا وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو ضم جديد وقيل هو احتراز عن المنزل فان المنزل ان يراو بالشيء غير ما وضع له ولذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرع

لان الجواز والنزول معاً واجب عنه يمنع السامات فان الجواز اريد بغير ما وضع له اللفظ للاتصال بينهما والنزول لم يقصد به ما وضع له اللفظ
ولا يصلح له بطريق الاستعارة والاطراء ليس باصل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلاً فلا حاجة الى الاقتصار عنه بقوله للاتصال بينهما بل هو خارج
ما ذكرناه ولا يقال تعريف الجواز غير جائز مع خروج التجوز بتخصيص الاسم بغير سمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه ذلك
هي مستعمل في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلاً وغير مانع لدخول
الحقيقة العرفية والشعرية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة ملاك كون مجاز لا انما يجيب عن الاول بان حقيقة
المطلق مخالفة حقيقة المقيد من حيث ما كذا لك واذا كان لفظ العادة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص
يكون استعماله في غير ما وضع له وعن الثاني بان لاسم انما غير مستعمل المعنى ما ناسا استعماله لتأكيد التشبيه وهو معنى ادب ان الكاف اذا لم
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له لولا لاننا لما وضعت المعنى كان استعمالها في غير ما وضعت له ضرورة لا فيها وضعت له اولاً ومعنى بلهيم
الاقتراض من النزول كما قالوا وعن الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى التواضع اهل الشرح والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما
مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولاً في اللغة اذ لا يتناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ما هو مجاز باعتبار آخر ثم الحقيقة
اما فعيلة بمعنى فاعل من متى الشيء يحتمل اذا ثبتت وانما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احتمل اذا ثبتت فيكون معناه ثابتة او المتشبهة في
موضعها الاصل والفاء للتأنيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبهه الثاني وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطية والامية
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثمان كما ان التأنيث ثمان والجواز مفعول معنى فاعل من التجوز بمعنى العبور والتدري لان الكلمة
او استعمالها في غير موضوعها فقد تعدت من موضعها ما علم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصطلاح
تدليلاً على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقاً فاشاءوا قد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان
والجواز في مقابلة القسم الاول واعلم الصيغ ان اللفظ ليعدا لوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطها استعمال اللفظ بالوضع
انما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا واتقاء المشروط بآتقاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارته في قوله اريد به ما
وضع له و اريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لا بد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل الجواز اتصال ليكون ذلك باعتماد استعمال اللفظ
في محل الجواز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يثبت استعماله كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر وكان ذلك
اللفظ مشتركاً لا مجازاً فاعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعاً بالاستقراء كما طلاق اسم السبب على السبب واسم الكل على الكل على البعض
واسم المعلوم على المعلوم والناس على العام ونكسها وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم بالول الى غير ذلك مما بينا في كتاب الكشف فاعلم
حصره هنا على المعنى والصورة بقوله معنى اودنا وهو اضبط مما ذكرنا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكرنا لان كل موجود من الحسوس
موجود بحدوده ومناه اذ لا ثالث لها فلا ثبت الاتصال بين الشئك الاسن احد بنين الرحمن واراد بالمعنى المعنى الخامس المشهور
اذ لو لم يكن خاصاً او لم يكن مشهوراً لما صححت الاستعارة حتى لم يجر تسمية شخص اسداً باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية
الانجر والحمام اسداً لعدم شهرة الاسد بنين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخامس الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة
ينصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسداً وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم
يبق الكلام حسن وتراوة ولم يبق لفصح الماهر لفنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البدلية والتشبيهات التفسيرية

فصل على غيره وهو على مثال القياس فانه لا يصح لكل وصف بل لغيره الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لرفع الاعتبار ولم ينحصر للجمعة المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذلك اذ ارادوا بالاتصال الذاتي الجاورة بين المحلين صورة كذا في التسمية المطر سائر ان السحاب اسم للسحاب لكل باعلاك فانه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليدر بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب كما بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب فبمعنى المطر يسمى المطر باسمه في قولهم ما زلنا نطرا السماء حتى اتياناكم اي كمان في حين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذ انزل السماء بارض قوم رعياء والكائنوا خضبا باي اذ انزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء رعياء وان كانوا كاربين غضا باولم تلتفت الى غرضهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بمنزلة الوجوب الضابط اتفاق بين الفقهاء خلافا لقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم وضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل طريقتهم كقولهم اذ انتمم بالاستعارة لكل شئ من مجلته او من غيرهم كصاحب الشرع سمي وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة لا يتحقق في المشرع صورته ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز الاستعارة فيه ايضا لان جواز ما متوقف على معرفة الطريق ووجوه لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة التجارية في المشرعات بالمعنى الذي شرحت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة لوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى لوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد لفظ الحوالة لوكالة فقال في المضارب ورب المال اذا اقرت فاولست في المال برب بعض راس المال دين لا يحكم المضارب على نقد الدين ويقال له احل رب المال اي مقرر الدين وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كقوله تشابها في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما الاتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما ثبت الملك لطريق الخلافة بعد الفسخ عن كفاية الميت فيجوز استعارته احداهما للاخره قال الله تعالى يوحيكم التثني اولادكم اي ليوث وكذا البتة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تملك لغيره فيجوز استعارته لفظا لآية الصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيع من ائتمه فيما اذا وهب للفقيرين واستعاره لفظ الصدقة للبتة فيما اذا تصدق على الغني متى كان له الرجوع ومنع الشيع من ائتمه فيما اذا تصدق على غنيين والاستعارة التجارية بين سبب السبب والعلة والحكم في الشرعيات بالجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه شيخ لقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اي من قبيل الاتصال الذاتي لانه لا مناسبة بين سبب السبب معنى اذ معنى السبب لانفاذ الى شئ ومعنى السبب ليس كذلك كما معنى لآية الايجاب الاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى لوجوده لكن العلة والحكم تجاوران وكذا السبب والسبب فكان هذا الاتصال من قبيل الاتصال بطريق السبب وخص هذا القسم بالآية دون القسم الاول لاحتمال وجه فيه الى بيان الفرق بين الاتصال العلة بالحكم وبين الاتصال سبب بالسبب الذي عليه تنبي المسائل الخلافية وهي استعارة الالفاظ للطلاق للفتق كما استعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لاجابة فيه الى بيان فرق ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرط وهو تمام بنون الجمع والثنية او التنوين او الاضافة كما في قولك عشرون درهما ومنوان سمنوا ورا قود خلا وعلاء الانا وعلما لما لحاقا للام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة فكذلك ان المضاف لا يضاف فكذلك ما دخل عليه اللام لا يضاف لا يضاف فقيم بها المفرد كما يتم بالاضافة او سماعا لما بالتنوين من

حيث لا لولا الدخل المتنون فيه كما الحق البناء في قولك احد عشر ورجما باعتبار انه لولا له دخل المتنون فيتم بها الاسم والاسماء يحصل المقصود
وهو فهم المعنى وشلقي كلام المشايخ غير غريب بل ان نظرم الى الصحيح المعاني ولقولهم لا الى الالف واخر السبب لانه ما يتوصل به الى الشيء فيضي اليه منه
سبي الجبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الانفصال فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاقصال سببا للاقصال
بين العلة والحكم كما يدخل الاقصال بين السبب والسبب فلذلك قال شيخنا وهو اي الاقصال من حيث السببية لوجان احدهما الاقصال الحكم بالعلة
كما اقصال الملك بالشرع قوله وانه اي هذا الاقصال لوجب اي ثبت ويجوز الاستعانة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وادارة العلة كما
جاز ذلك لان كل واحد منهما منتهى الى الاخر فاذا حكم بالثبوت لا بغيره فيكون منتهى الى العلة والبالغة من حيث الوجود والعلة لم تشرع
ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن بيع المحر ونكح المحارم فكانت منتهى الى الحكم و
سما لعله من حيث المفروض بمنزلة الالة للشيء ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والا سباب العلل الالوية واذا كان كذلك
استوى الاقصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعانة من الجانبين قوله ولذا قلنا اي ولان جواز الاستعانة ليم الجانبين قلنا ذلك
والسئلة على اربعة اوجه احدها يحلف على ملك عبد منك ان قال ان ملكك عبد فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فميتق هذا النصف كما في فصل الشراء في الاستحسان لا يفتق لان الملك المطلق
ينتفع على كماله ذلك لصفه الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت ما ياتي ورحم قطو لعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما
لم يمتنع في ملكه ليد صاوتا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة كطابق اسم الدرهم بتقيد بقدا الباء لمطلق الملك هنا يتقيد بالاجتماع بدلالة
العادة ايضا وكان ابو بكر الاسكافه اذا اراد لفهم اصحابه هذه المسئلة وعاجل حال كان على باب حجرة فيقول يا فلان بل ملكت مائة درهم فقول
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدرهم مستفرقة والنق على نفسه فثبت ان الدرهم يشبه الاجتماع ودون التفريق عرفا
وانما في الحلف على شراء عبد منك ان قال ان اشتري عبد فهو حر فاشترى نصف عبد وبعه ثم اشتري النصف الباقي لنفسه حقق هذا النصف
بمخلاف الملك والفروق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفه العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه
مشتريا لعبد الزوال فيحقق لان كونه مشتريا لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتري عبد فامراهه طالق فاشتراه لغيره انه يثبت
في يمينه فاذا اشتري الباقي لعبد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في حقه فوجب البعث الا ان يعني ان يشتري حوله كما لا يدين فيما يمينه ومن البتة
تعالى ولا يدين في القضاء لانه لو تم تخصيص العام والثالث والرابع ان يقيده اليمين على ملك عبد لعبيدا وشرا عبد لعبيته والمسئلة بما لا يفتق
النصف في الفصيلين بخلاف العبد النكر لان الاجتماع صفته مخرجة فيتم في غير المعين ولا العيب في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا
يدخل فيه الدار لا يعبر فيها صفته العمران ولا يعبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يشتر من نفسه ان يقول بالملك الف درهم مرورا
بصفه الاجتماع لا بصفه الاقتران في غير المعين ولا يشتر ذلك في المعين لا يقول بالملك هذا الف او بالملك مستفقا وذلك لان بدون الاشارة
الى المعين قصد نفى الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء واذا كان ملكا مستفقا في المعين قصد نفى ملكه عن الحمل وقد كان ملكه على الشار الى ثابتا
واذا كان في ازمته متفرقة كذا في شرح الجامع شمس الائمة ونحو الاسلام والراون قوله ليقض هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء محسبا
فاذا كان فاسد الم يفتق وان اشتراه حيلة لان شرط حذنه ثم ملكه قبل ان يفتقه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو حقق لم يفتق فان كان في
يده حين اشتريه عتق او كان مفقونا بنفسه في يده حتى يرب قبضه عن قبض الشراء فيفسد الشراء فيفسد لوجوب الشراء كذا في المبسوط قال

السبب الضعيف بغير التيقن ان يكون قوله صحيح فلا ينفك في هذه السائل على قولنا بغيره فانما حدها فيمنع ان يثبت كذا ثم يجب السماع في نقص
والغمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتقاد قوله فان معنى ابعدها الاخر بما هو اقرب يعني ان معنى بالملك البشرى لا يشترط الاجتماع فيه
فيقتضى النصف لصديق وديانة وقضا لا استعارة الحكم عليه فهو زوفاة لثابت عليه فيصدق القاضي ايضا فان معنى بالشر الملك حتى لا يشترط الاجتماع
فيه لا يثبت النصف الباقي لصديق وديانة لانه استعارة العلة الحكمية فهو زوفاة لكن لا يصدق القاضي لانه لا يثبت عليه ما فيه تخفيف عليه فلا يثبت قوله للشم لا
لعدم صحة الاستعارة ثم المراءون قول المشايخ في امثال هذه الصور يدين وديانة لا قضاء لانه اذا استغنى فقيها بغيره على وقف ما تولى ولكن القاضي
يحكم عليه بوجوب كلامه ولا يثبت في فيه اذا كان فيما تولى تخفيف عليه كما لو استغنى احد من فقيه ان فلان على الف ودرهم وقد قضيت له برب
من دينه فالفقيه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك لقضى عليه بالدين الا ان يقيم بينه على الايجاب كذا في بعض شروح السماع قوله والتمساح
اي المنوع الثاني من الاتصال بسبب القفال الفرع اى الحكم بما هو سبب بعض ليس لعلته وقضت له ونظما السبب يطلق على العلة كما يطلق على غير ما
لان معنى الاتصاف في العلة اكثر من في غيرها كونهما موجبة الحكم فيقول بعض فقرر من العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا لسبب بذاته بحال ثم
من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلت منه وبين الحكم والماد منها استقواء اضافة الحكم اليه دون علة ليل
ان العلة هي زوال ملك الرتبة فيما ذكر من النظر اضعفت الى السبب هو قوله انت حرة وان لم يصف الحكم وهو زوال ملك التبعة عليه فلذلك
فسره بقوله ليس بعبادة وضعت له يعني المراءون السبب المحض ان لا يكون علة في وقوع الفرع لان لا يكون العلة مضافا اليه ايضا فان ذلك ليس
بشرط منها كالاتصال زوال ملك التبعة بالفاظا العلق بغير الزوال ملك الرتبة فانه اذا قال لانه انت حرة او حررتك او تصفك فيفعل ملك
الرتبة ودراسة زوال ملك الرتبة يول ملك التبعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالملك فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك التبعة فيكون مضافا
اليه لانه لا يخلل الواسطة وهي زوال ملك الرتبة وانه هذا النوع من الاتصال لوجوبه في يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب المحض دون ملكه ان
المذكور اى لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم سبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون الاستعارة لمقتضيا بالسماع منه ليس بغيره لا لازم
من اوزمه فيصع ذكر المردوم وادارة اللازم والسبب منتقز الى السبب بمقتضى الحكم الى العلة لقيامه فيصع ذكر السبب اذ اذ هو من لوازمه
تقديره اذ هو السبب حتى لو قال لا امرت حرة او تصفك وانت حرة وادارة الطلاق وقع الطلاق فاما السبب يستغنى في ذاته عن السبب
لقيامه فبصد حصول حكمه الاصل الذي وضع له به وثبوت السبب من الاسرار الاتفاقية فان شراء الامانة الجورية والاعتق من الرضا
والعبد والبنية جائز لحصول حجية الاصل وهو الملك وان لم يحصل حل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب لازما له لعدم
اقتضاه اليه فلا يجوز استعارة السبب لسبب الا اذا كان السبب متصلا بالسبب فيصدق استعارة السبب لقوله تعالى انى اراى امر
خمر اى حيا استغنى اسم السبب لسبب لاقتضا من خمر العنب كقولهم اسطر السمان اى ما اسماه به اسم سببه وهو العنب لا يقتضاه
به وكقول الرازي اقبل في السنة من بابا اسنمة الابال في سماه اسمى الما به اسم سببه وهو اسنمة الابال لان الاسنمة لا ترفع الابال النبات
ولا يوجب النبات الابال اذ ذلك لان السبب اذا كان متصلا بالسبب صار الى معنى العلة والمطلوب فيصير السبب اذ ذلك متعلقا بالسبب
ايضا من حيث ان السبب لا يحصل الا بجمع كونه مطلوبا لصاحبا كان السبب منوع له منتقز الى الفرع كافتقار العلة الى المعلوم فيحصل
الاتصال من المجامعين الا ترى ان الخمر لما اقتصت بالعنب صار العنب متصلا بالسبب انتقز الى العنب من حيث ان الخمر ما العنب ولا قيام
لعنب بدون ما به وكذا النبات وارفع السهم لما لم يحصل الا بالطرصار لعلق به من حيث العنب وانما ينتج الاستعارة من المجامعين

فما زاد من كمال المسئلة بالفاظ المتن فقد حصل متبعا وانما كان اتصاله بالاصل صفا في حق الاصل فلا يصح استعارته لغيره الوفا لامتة امت
 طالق او طلقك وانت بائن او انت حرام وتزوي به المحرمه لا تمتنع عندنا قال الشافعي تمتنع لغيره الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق
 استعاره على الشيء والى حتى تمتنع التعليل بشرطه والى الجواب في الجمل الى الكل اذا وقع في بعض الجمل بان قال نصفك طالق او نصفك حرام ولم
 يتبدل رد ولم يحتمل النسخ فكما ان شافعيين معنى فيجوز استعاره الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وطنا طرقي الاستعارة مقتصرة على الاتصال ذاما انتهى
 وقد عدم الاتصال ذاما لما بينا ان اتصال السبب بالسبب حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع العقيدة وشرا معنى العتاق اثبات القوة
 لفته وشرا معنى ما عرف وليس بين ازالة العقيدة لتعليل القوة الثبانية معلما ومن اثبات القوة لبعاد مدت مشاحجة كما ليس بينا اطلاق اسكن
 واسما والى شاحجة واذا عدم الاتصال ذاما ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب الحكم تفسير لقوله الاصل الفرض وفائدة رفع توهم من
 يتوهم ان المراد من الاصل العلة من الفرض المعلوم كناقيل وقيل الاصل والفرض اهم من السبب والسبب فينا دل غير الشرعيات والسبب
 مختصان بالشرعيات وليؤيد ذلك شمس الائمة لا تصح استعارته الحكم للسبب كما لا تصح استعاره الفرض لاصل قوله وهو اى الاتصال بين السبب
 والى الذى يثبت من احد الجانبين نظير اتصال الحمل بالناقصة بالكلية في قولنا زينا طالق وهو مثله فان ذل زينا طالق سجدته لوجود طرقتا قوله مرة جازية
 لا تقارنا الى النجس ولذا لو انفردت لا يفتد شيئا لكنها بواسطة واذا لطف فقلت بالاولى فتوقف حكم الاولى يصح اشتراكهما في النجس لعلنا
 مفيدة مثل الاول فيقع الطلاق عليهما وكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لا تقارنا الى النجس وبالنسبة الى الاولى هو في
 حكم العدم كما ساقى نفسها انتهى معنى قوله فاما الاول اى الكلام الاول فتمام في نفسه والى ليس على التوقف في حق حكم الثانية وقبح
 الطلقات الثلث بقوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقبح الطلقة الثانية والثالثة في
 قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موتها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد ثبت
 بالادنى لا الى عدة فيلزم ما ايدى ونظير القياس من الاصول اضافته الحكم في العمل المخصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرض فتصح التسمية اليه
 وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المخصوص به لعدم اقتدار اليه لوجود النص الذى هو اقوى منه ومن الفرض صحة اقتداره ليشتمل على طرقتا
 منظومة من انها غير مضمونة على الامم مضمونة على المقدي لكن عدم الضمان في حق الامم لبا فرض من نجمة فلا يكره في حق المقدي فيكون اهلوية
 به مضمونة في حق المقدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم الجواز كذا حكم الحقيقة ثبتت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما باطلا
 بين ارباب الموم وحكم الجواز ثبوت ما سمي له اللفظ خاصا كان الجواز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي فاشيخ بين حكم الجواز بالتصريح و اشار
 الى حكم الحقيقة كما فعل كذا في حكم العام والخاص روبا للاختصار وتصد الى بيان الالهم وهو المختلف ولهذا اى ولان العموم مجرى
 في الجواز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصانع ليست بمبرادة مبنيا فان بين نفس الصانع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد الجواز بالطلاق
 اسم العمل على الحال كما في قوله تعالى فذرونيكم عند كل مسجد ثم اسم عتق من كل بلام التعريف فيستخرج جميع ما يملكه من العلوم وغيره كالمركب
 على حقيقة فيدل لبيارة وعموم على ان الربا المجزى في غير العلوم كالمجسورة كذا مجزى في العلوم مثل الحطة وبشارة على ان العمل
 هو اللة لانه لما كان المراد من الصانع ما يكال به صار تشديرا للكلام ولما يكال بالصانع بما يكال بالصاعين او بالكيل كيلين وفي ضم
 قوله وبجاءه الى ما يملأ اشارة الى المعنى المجزى للجازى اى جواز ارادة ما يملك باعتبار المجازة قوله و اى الشافعي في ذلك اى عموم
 هنا كحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه اى حرمة الجواز لان العموم المجزى لا في الاحتائق وقد ايدى العلوم منه بالاجماع

فلم يمت فيه مراد اختصاصه بقبل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين فلم يكن له ولا لعل على حربه غير المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل منه
 وتمسك في نفي العموم الجازم الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني لا فائدة ولهذا لا يعارض الجواز الحقيقة
 حتى لا يعبر اللفظ المتردد بين الحقيقة والجواز في حكم التشارك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موصوفات كادية ذلك الى الاصول
 بافهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس بهذه الضرورة
 ترتفع بدون اثبات حكم العموم للجواز فلا يعبر اليه من غير ضرورة فكان الجواز في هذا المنزلة ما تثبت بطريق الاقتضاء انما لا يثبت هناك
 وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع به وذلك انما عندى قوله وهذا اى ما ذكره الفهم ان الجواز ضرورى باطل فاما ما نجد في صحيح من اهل
 اللغة القادر على التبيين مقصوده بالحقيقة ليعدل الى التبيين بالجواز لا الحاجة وضرورة وقدر استحسن الناس الجوازات فوق ما لم من
 استحسانهم للجماعى فثبت ان قوله ضرورى فاسد والدليل عليه ان القرآن في احدى آياته الفصاحة وارتفع درجات البلاغة والجواز موجود فيه
 حتى حين نوب بداليتة مجيب بافته قوله تعالى وانخفض لما جاح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جاح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض اعطى
 ما اوك وباسما ااطع وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والبحرى لما لا لا انار قوله تعالى ملكت كلمته فوجد فيها اى اريد ان يفيض فوجد ذلك
 صام لا ليعود ولا يحصى والله تعالى يتعالى اى يتفوق عن الجواز والضرورات فثبت ان ليس للضرورة ولا يقال المقضى ضرورى عندكم حتى
 انتم جواز عموم اصطلاح انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى تخريم رتبة اى رتبة مملوكة فليكن الجواز كذلك لانا نقول الضرورة في
 القرآن في المقضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما تثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يودى الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في
 الجواز لو تثبت كانت راجعة الى التشكك لان ثبوته لتوسعة طريق التشكك على التشكك ولهذا ذكر الجواز في اقسام استعمال النظم الذى هو راجع الى
 التشكك والمقضى في اقسام الوقوف على المراد الذى هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقضى في القرآن بخلاف الجواز
 لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال النظم كسليم لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والجواز لم يلقوا فاذا وجد دليل العموم
 فيه امكن القول بعمومه فاما المقضى فغير مطلق لانه لا يتحققا ولا تقدير ابل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف الحمد فانه
 مطلقا تقديره فانه امكن القول بعمومه عند وجود دليل قوله ومن حكم الجواز والحقيقة استحال اجتماعهما اى اجتمع مضمونا الى اى اخره
 اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله الجازمى في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل
 الادب والمحققون من اصحاب الشافعى وعامة الشكليات الى امتناعه وذهب الشافعى وعامة اصحابه والجبائى وعباد الجبارين الى التشكك في
 جوازه مستترين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المتكلمين جميعا فان الواحد منا قد سجد نفسه مريدة بالعبادة الواحد متعين
 فمتعين كما يجب مريدة المتكلمين جميعا وتعلم ذلك من انفسنا قطعاً فمن ادعى استحالة تعدد الضرورة وعادة المعقول
 الا ترى ان الواحد منا قد سجد بنفسه اذ قال اخبره لا تنكح ما نكح ابوك او قال لو خاض من لیس المرأة ارادة العقد والوطى
 وارادة المس باليد والوطى حتى لو طرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا ولو خاض من اللیس مساً وطيا من غير استحالة ذلك
 يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكح اباؤكم على الوطى والعقد وقوله جل جلاله ولا تستم النساء على الوطى والیس باليد من غير استحالة ذلك
 ذهب الى امتناعه وجبان احد ما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجوازه ارادته ما مودى الى الحال فيكون مستلذاً لا يتحقق
 من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقر في موضوع متعلها فيه والجواز ما يكون متجاوزا عن موضوعه متعلها في غيره والثاني الواحد

عامة

في حالة واحدة لا تصور ان يكون مستقرا في موضوع مستقلا في غيره ومتجازا عنه ضرورة ان ائتمى الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما انما لو لم
 الاطلاق عليه ما يكون استعمال مرادها وضعت الكلمة او لا لا استقامت لفانيه خبر مرادها ايضا للعدد لا باهي فلو لم يكن موضوعا مرادها وغير مراد
 وموسع بين التفتين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبروا على الوجه الاول باننا لا نسلم ان الحقيقة
 مستقرة في موضوع حقيقة والجاز متجا وزعم موضوعه كذا لك بل اللفظ صوت وحرف تيلاشي كما وجد في تيل وصدق بالاستقرار والتميز
 ولكنه استعمل اي لفظ به وايد به موضوعه واستعمل ايضا وايد به موضوعه ولا استحالة بذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني باننا لا نسلم لزوم كونه
 غير مراد لما وضعت الكلمة او لا بل لازم كونه مراد لما وضعت الكلمة كما ولا وانما وهو المجموع ولا يلزم من ايا وتما صا ان لا يكون اللفظ
 مراد والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان اراوكم الحنين يجوز عقلا طعن لا يجوز لثمة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا للبهيمة
 الشخصية وحدها وتجاوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيها معا خلا لا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة بل يفهم
 معا اذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص سيمتين وطيدين واذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم
 فلا يجوز وانما قيد لقوله مرادين اخر ازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الانباء والمواسل
 على ما سطره واحترار ازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياها وقوله كما احتمال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
 المعاني بمنزلة الكسوة لا اشخاص والجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فلا يستعمل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد
 في استعمال واحد استعمال ان يجمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية في
 استعماله بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال يستعمل كونه مستقرا ونسبة الملك واستعماله وان اردتم استحالة نسبة
 شخص واحد فذلك مستعمل ولكن المذكور في الكتاب لا يطالبه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
 الحنين الختفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
 في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا يستعمل سواء كان نسبة شخص واحد ونسبة شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
 واحدة بطريق الحقيقة والجاز معا يستعمل سواء كان نسبة معنى او نسبة معنيين وكان الاسن في التشبيه ان يقال كما احتمال ان ليس
 الثوب الواحد انسانا كل واحد منهما البهيمة كما له احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه
 انظر في الاستحالة ومن استحالة الاجتماع في المعنيين لم يعرف به استحالة بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه إشارة الى رد قول
 من زعم من مشائخنا العراقيين ان الحقيقة والجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ باعتبار
 محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجذات ونبات الاولاد لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان ام الام والنبات
 يتناول الجذات ونبات الاولاد مجازا لان ما ذكره اعيان مذهب بخصوص وحرمة الجذات ونبات الاولاد ونحوها ثمانية بالاجماع او
 بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والنبات الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فدخل فيه الجمع ولا
 يقال الثوب المرصود اذا استعاره الراهن وليس به كون ذلك بطريق الملك الذي يوجب العارية جسيما في زمان واحد لا نقول لا نسلم ان
 انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا انتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتن به وقد
 ابطال حقه بالا حاله والليل عليه انه لو ملك في يده ملك غير مضمون على المرتن ولم يسقط عن الدين شي وأطلاق العارية عليه

مجاز لان تلك المنافع من لا يمكنها حقيقة لا يتصور الا ان لما كان المرثون ان يسترد لبقا اعتقد المرثون لصور بصورة الاعادة فذلك سمي
اعادة وقد ذكر في بعض الشروح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد المرثون الى يده وكونه احق
بالمرثون من سائر الغرر فلا يكون فيه جميع بينهما والاول هو الضوابط قوله ولذا اسي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال
سبح رحمه الله في الجامع اسي الجامع الكبير لو ان عربيا لاولا عليه وصي بكذا قيد ببيع الوصية اذ لو كان الموحي موالى اعتموه
وسوال اعتمد طلبت الوصية الا ان معين ذلك في حيوة لان الموالي يطبق على المعتقد والمعتق بالاشترار فلا يمكن القول لموحيه ولا
يمكن القول باليدين بالتامل في مقصود الموحي لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاصل في مجازاة لانعامه
ومنهم من يقصد الاسفل تيمنا لاحسان فلا يمكن التزج للاولين يعني باعتبار ان مجازاة الانعام والشكر عليه واجب تيمم الاحسان منه
اليه كما قال ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقى الموحي له بمجولا فصار
الاسم منبر له لاجل الانقطاع بعاء البيان بالموت فلذلك طلبت له حلية فاما اذا كان الموحي من العرب فقد صحت الوصية
لان العرب لا تسترق اذا حكم فيهم اما الاسلام او السيف فلغظة كفرهم كما في المرتد فلا ثبت عليه الا ان يظل الاشترار في الاثم نعمت
الوصية ثم ان كان له موالى اعتمد وموالى الموالى كان الثلث لموالية دون موالى موالية لان الاسم للموالى حقيقة لمباشرة فقام
ولموالي الموالى مجازا لانه لم يباشر اعطاءهم ولكنه ببذلك باعتناق الاولين فيفسدون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت حقيقة
اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من الموالى كان الثلث لموالى الموالى لتعيين المجراد وان كان له مولى واحد فلا نصف الثلث
وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميث فان الاثنين فيه حكم
الجماعة كالنبتين والاثنين والاخوين في حق محب الام من الثلث الى السدس فلا حرم لستحق الواحد عند انفراجه النصف
دون الثلث والنصف الاخر يدور على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم
عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لا قارية وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف للاخوال لان اسم الاقارب
ينطلق على الكل على سبيل حقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فجمع ولا بما اذا كان في الورثة بنت وبنت ابن حيث تحقق
قصيب البنات وهو الثلثان للنبت النصف وبنات الابن السدس وكلا الثلثين مع ان النبت ولد الميث حقيقة وبنات
الابن اولاده مجازا لان استحقاق السدس لم يثبت بالنسب الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية
ليلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالنسبة وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام على بنت الابن السدس عند وجود بنت الابن
فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان ولادة العتاقة لا يثبت على العرب ولا ولا الموالاة
لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون الموالي الاسفل من غير العرب لانه لا يتصل
والعرب ينتصر لقبيلة فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا ان لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق
الندوة بان تيزوج العربي امته الغير قلده منه ولد اسم اعتمد مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد لقوله لا ولا
عليه وقيل هو اخرا من اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز ان بخلاف مشركهم فانما
ان المقصود انتفاء الولاء عن الموحي عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة عليه

قوله وانما هم الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والجزاء فيها اذا استحسن الكفار على انبا سم ومواليم بان قالوا اسنوا على
انبا سم وموالينا حيث استتم الامان لانباء الانبا وموالى الموالى كما استتم لانبا وموالى وفي جميع من الحقيقة والجزاء لان اسم الانبا
والموالى حقيقة لانباء الموالى مجازي انبا والانباء وموالى الموالى فقال انما هم مذكرون لفظ التفسير من غير تقديم مرجع لذكر التفسير
الكلام عليه ليظهر انما ليشمل الامان الانبا والانباء والموالى وموالى الموالى لان اسم الانبا وموالى التناول اى كل واحد
منها المفروض ظاهر فان بنى الابن فيسبون الى الجذب بالقوة مجازا يقال بنوا سم ونجيم ونحال الله تعالى باني اوم وكذا حق
سحق الرجل فيسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه بسبب لعنة باعناق الاول لكن لعل العمل به اى بهذا التناول الظاهرى
هنا لان الحقيقة تقدمت على المجازي في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقى مجرورة الاسم
شبهة اذا شبهه بالشبه الثابت وليس ثابت وهنا بهذا المشابهة فان ظاهرا اطلاق الاسم يدل على بثوث المدلول المجازي
وليس ثابت وقيل هو دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استسنانا لان المقصود حقن الدم اى حفظه من
السفك اذا لاصل في الدمار ان يكون محقونه لقوله عليه الصلوة والسلام الا وى نبيان الرب ملعون من يدم
بيان الرب ولهذا لم يجر القتل قبل الدعوة الى الاسلام ولجذب قبول الجزية فثبت بآدنى شبهة فصار اى لقاو
مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشادة او صار بثوث الامان بشبهة مجرد الاسم كبثوثه بالاشارة فيها اذا دعاها الكافر
الى لعه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال وانزل حتى ترمى ما فعله بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت به الامان
لصورة المسالة وان لم يكن اى هذه الاشارة مسالة اى امانا حقيقة وذلك مضروب الحمل على خبر كان وحقيقة منتصب
على التمييز وتحمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن سند الى ذلك وحقيقة خبر كان اى وان لم يكن فعل الاشادة
على حقيقة فان حقيقة المسالة ولم يكن مقصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضى الله تعالى عنه اى رجل من اهل
اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فواسم ليعنى اذا لم يسع قولان حتى قتلتك اولم
يفهم فبين بما ذكرنا ان اثبات الامان للمفروض باعتبار شبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والجزاء الا ترى ان الوصية
فيها اذا وصى لغير فلان لقرص الى الانبا عند ايمنة رضى الله تعالى عنه دون انبا والانباء لان المجاز لا يجر
الحقيقة فلا يمكن الحمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندنا انما لقرص الى الكل في العزى لان عموم
المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في العرف على الفرقتين وهو نظير مندهم في مسألة الحنطة والشرب من الفرات
لذا في المبسوط قوله وانما ترك في الاستيمان على الاباء والامهات اعتبارا لصورة في الاجداد وما يجدت
لان اعتبار الصورة لبثوث الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية وذلك اسماء يلقب بالفرع دون الاصول
فان قيل قد قالوا فمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يلعن على الملك والعارية ما لا جارة جميعا وكيف
اذا دخلها راكبها وما شيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال الله على ان اصوم رجلا ونوى به ايمين
كان ندرا ويحيا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سوال يرد على هذه الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة ماكم
شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الانبا ولم تعتبر ما في الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والسجدات

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجى الحقيقة على الجاز في الوجه الاول ويتوسط الحقيقة بتعيين الجاز مراد في الوجه
 الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجمع أي فيما ذكرنا من المسائل جميع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب مستأنفا وذكره مختصرا للسلام
 بتعيين حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يعرف ينصرف الى الذي يتعقبه المعين لان معرفة على تقدير ارادة المعين وهو رجب
 هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوما فيظهر اثر وجوب التقصير والكفارة بغية بامام فاما اذا ذكر سنة
 فالواجب بصوم رجب من غيره غير معين فلا يظهر اثر وجوب التقصير والكفارة الا في الوجهية لان الفوات لا يتحقق به فيه الا بالموت فيلزم الوعيت عند
 الموت بالغنية والكفارة قوله فاما وضع القدم صار مجازا عن الدخول أي عبارة عنه فمن لفظ الجاز معني العبارة فلذلك ذكره بصلته عن
 كلمة من معني في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعمله لاسبابه وانما محل الدخول المقصود
 الجاهل مشغ نفسه عن الدخول للعدم مجرد وضع القدم فيصير باعتبار قصدوه كانه ملغ لا يدخل والدخول مطلق لعدم تعقيب بركوب الفعل
 والمفارقة فيبحث بالكل لمحصل الدخول الذي هو المقصود بالمنع بالاعتبار كونه ركبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة فيخرج عن العتق
 بطلاق الرقبة لا يكونها صغيرة او كبيرة او كافر او مسلم او متوسم الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يبحث في بيته كذا في فتاوى قاضيان لان
 صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة بعدد واصناف الدار يراد بها منسب السكنى لان الدار لا تتعدي ولا تتجوز لاحتياج مادة وانما تتجوز لبعض صاحبها
 فخرنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا دخل من يمنع سكنى فان ادخل
 دارا سكنية لفلان فاعتبر عموم الجاز أي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الاجارة والبقاء
 فيبحث في الدار المملوكة ليعوم الجاز بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا اذكر شمس الامة رحمه الله
 في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يوشيا فدخل دارا سكنيا فلان اجارة
 او اعادة يبحث في بيته وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فعله هذه الرواية لا ينفع السؤال لبقار الجمع بين الحقيقة
 والجاز لان لا يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدار مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا
 قوله وهو أي اعتبار عموم الجاز بينهما نظير اعتبارهما فيما اذا قال عبدی حر يوم يقدم فلان ولم يئنه شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يبحث مع
 سلم الجمع بين الحقيقة والجاز لان حقيقة اليوم النحر والطلاقة على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على ما يخص
 بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وطريق الجاز عند اكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على
 الجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض الجاز والاشتراك لان الجاز في الكلام اكثر فحمل على الاغلب لانه لا يودی الى ابعام المراد لان اللفظ ان
 خلا عن قرينة الجاز فالحقيقة متعينة وان لم يحمل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو الجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يودی الى الاحتمال في
 الكلام اعدم افعام المراد ثم لا شك في انه نظرت على كلا التقديرين عند الفريقين فيخرج احد محتملة بنظره فلو كان منطوقه مما يستدعي وهو الصحيح
 فيه ضرب المدة أي يصح تقديره بده كاللبس والركوب المساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست ثوبا يوما وركبت دابة
 الدابة يوما وسكنت في دار واحدة شحرا حمل على سياض النحر لانه يصلح مقبلا فكان الحمل عليه اولى وان كان منطوقه مما لا يتعدى الجاز
 والدخول والقدم اذ لا يصح تقديره بالافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للنسب ثم سببه قوله ان حرا وعبدی حر يوم يقدم فلان
 او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم لم يحرر او الطلاق لانه انتصب به وانما حمل الامة على اليوم على مطلق الوقت فيبحث

اذا قدم ايادى نهار بالطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم ونسئ قوله امرك بترك يوم يقدم فلان او اختارنى نفسك يوم يقدم فلان
التفويض والتخير مما يتبدل في اليوم على بيان النيات حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بهما ولا يثبت له الخيار واعلم انه لا اعتبار
لما اضعف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل شيئا في ترجيح احد محتمليه بل ان اضافة اليوم لتعريفه وتيسر من الايام وادوات
الجهول كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا لظرفية ولما لم يوشتر يقدم في انتساب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ انما
اليه الا يوشتر في المضاعف يحال بل هو منصوب بنظرفه والتقدير يرتك في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدمه فكان
اعتباره بنظرفه الذي يوشتر فيه اولى من اعتباره بما لا اشارة فيه فغرضنا ان لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا ثم
في التنبؤ في غير موضع وكذا في البداية لان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يمتكف الجواب وهو ما اذا كان المضاف
والمضاف اليه مما لا يمتد تسا محال نظر الى حصول المقصود وهو استقانة الجواب وبعضهم لم يفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظر
الى التحقيق فاما فيما يمتكف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما مستندا والاخر غير مستند فاكل كل اعتبار والمضروب ولم يفتوا
الى المضاعف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيه الامر باليد الذي هو مضروب دون القدم الذي هو مضاف اليه
وكذا في مسئلة النذر فثبت بما ذكرنا ان الاعتبار بالمضروب في هذا الباب لا غير وباقي الكلام المذكور في الكشف قوله ولما مسئلة النذر فليس صحيحا
يعني ليس ما ذكرنا من فجوت حكم النذر واليمين في تلك المستلجمين من الحقيقة والمجاز لان المتنع اجتنابا صيغة ولم يوجد منها
لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار وجوبه اى مكه وهو ان موجب النذر اى المعنى المقصود بصيغته النذر اى ايجاب النذر
لا محالة ولا يمين ان يكون النذر وقيل النذر صباح السر ليصبح التماسه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلذا
لزم النذر بالنذر صارت كذا الذي كان سببا محاربا بوجوب النذر تحريم السباح بواسطة حكمه وهو ايجاب النذر والى بصيغته كما ان الامر بالنذر
نهي عن ضده بواسطة كزوم المأمور به الا بصيغته وتحريم السباح يمين عندنا لان البنى عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسي استدعى ذلك
يميننا ووجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا ما حلال الله لكم ما حرم الله عليكم الا ما حرم الله عليكم
حتى روى سقائل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو نهى ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وريد واما عن الحز
والشورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة وجوبه يميننا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته الا فيه وشك ليس يستلزم كثيرا القريب سمي اذ ما قلنا في
الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك نالقه لكنه بصيغته اثبات الملك الملك في القريب يوجب العتق بالفرض فكان الشرا اذ ما قلنا
حكمه لا بصيغته وكالجهة بشرط العوض به باقتدار بصيغته بيع باقتدار المعنى وكالا قاله فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثما
بعنا ما وكان ينبغي ان ثبت اليمين بلائيه كالعتق في شراء القريب ثبت بلائيه واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لعقال مبر على
ان صوم فدا فرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأة فحاضت وجب له قضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلبت النذر المجاز
فصارت اليمين كالحقيقة المجردة فلما ثبت من غير نية كذا في بعض الشرع ولعقال ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين
لما توقع على الارادة فقدر يد بجهل للفظ مضمومة وهو ايجاب العباداة المسماة وغير مضمومة وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس
ذكرتم الالبان وجه الاتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز المجاز بخلاف شرأ القير فظن ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل ثبت وان
نقاه ولم يقصد نكاحه ان النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم ثبت بوجوب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك النذر ثبت

البيان في بيان
البيان في بيان
البيان في بيان

نواد اولم خوه الا ان كونه يمين يتوقف على العقب فان بالنص حمله يمين اعن المقصد ولم يرد الشرع بكونه يمين اعن
 عدم العقب ووثبته صنفان فان اوله اليمين فم يكون التحميم الثابت به يمين الوجود بشرطه لكن بموجب النذر لا بالبطون
 وذكر شمس الامنة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كتابه كل ثمان احدى عشرين قوله له فانه عند اداة اليمين كقوليه باءه قال ابن عباس رضي الله عنهما
 في الجنة وقت العصر فلهما غابت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى اخبار عن فرعون كنهتم له وفي موضع آخر انتم
 به والاخرى نذروني قولهم لان عند الاطلاق غلبت الباء على اللام فلهذا لم ينفذ نوي بكل لفظ ما هو من محتمل به فيجعل نية ولا يكون جعلا من الحقيقة
 والجواز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فلهذا لم ينفذ نوي بكل لفظ ما هو من محتمل به فيجعل نية ولا يكون جعلا من الحقيقة
 كرسالة قوله وان لم يكن الا كرسالة القسم فلهذا لم ينفذ نوي بكل لفظ ما هو من محتمل به فيجعل نية ولا يكون جعلا من الحقيقة
 من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم بوجوب ونوي النذر واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذرا ويميناً وعلى
 هذا الوجه لا يكون الا نذر لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشرح ان ظاهر الصيغة للنذر فيصرف اليه
 ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضائر الثابت بظاهر
 الصيغة كمن قال نذرت ان يصوم بوجوب وكونه بوجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضائر الثابت بظاهر
 على غير المعروفة يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفة ولا يصدق في صرف الطلاق من المعروفة الا انه يلزم على هذا الوجه ما
 ان نوي اليمين ونفي النذر حيث يصدق ويكون بينهما الاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن علم هذا الباب
 اي باب الحقيقة والجواز فالشيخ مع وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والجواز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رح قد عقد لهما بابا وذكر
 فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اي نواحيه ومن علم
 هذا النوع الذي نحن بصدد ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز يعني اذا دار المقيل بين الحقيقة والجواز فاللفظ للحقيقة
 اولي لان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلت الاسد في الطريق لا يحيل على البليد والشجاع الاقرنه
 زائدة فان لم تظهر فاللفظ البينة والسج ولا يكون مجعلا ومن الناس من زعم اذا استعمل فيها واكن ان يراد به الجواز كما ذكر
 ارادة الحقيقة يكون مجعلا ولم يكن جملة على احدهما اولى من جملة على الآخر لساوئها في الاستعمال والافرية للحقيقة في هذا الوجه
 فصار بمنزلة الاسم المشتركة الصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضح انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كانه قال ذابعت
 اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني فليت بهذا اللفظ المعنى فمن تكلم بانه وجب ان يرد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد عقد
 بالضرورة عبارة الذين الى فهم الحقيقة اولى من سبادرة الى فهم الجواز وذلك ليل على ما قلنا وقولهم جاني الاستعمال سواء فاسلان مجرد الاستعمال
 والجواز لا يفهم الا بغيره فلهذا لم ينفذ نوي بكل لفظ ما هو من محتمل به فيجعل نية ولا يكون جعلا من الحقيقة
 لا يراهم الاصل ولهذا قلنا اذا اختلف لا يتكف فلا يردى شكوكه انه يقع على الوطى دون اعمدة حتى لو طعنا ثم تزوجا لا يثبت قبل الوطى لان ما لا يظن ان
 حقيقة موافق العقد جاز فكل جملة على الحقيقة اولى بملان ما اذا كانت المرأة اجنبية حيث يقع على العقد لان وليها لا يحرم عليه كانت الحقيقة مجعلا
 فتبين الجواز قوله فان كانت الحقيقة مستندة المتعذر لا يتوصل اليه الا بشقة كالحل النجاسة والجهل ما يتيسر اليه الوصل ولكن الناس تركوه كوضع القدم
 وتقل في الفرق بينهما ان السعد لا يتعلق به حكم وان تحقق والجهل قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد الجواز فيصير الى الجواز لزوال المانع ولا حرك

من الناس فانما حلف لا ياكل من ثمرة الشجرة فيمينه تقع على عينها الكفاية ما يوجب كسب الكسب والدياس وانزوحون الرطب ان لم يكن فعله غير ان كان ثمرها
ثمرة كالتفاحة والكرية وان لم يكن لها ثمرة ففعل شتمها كالحلف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية تاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما
نقل من الامام العلامة شمس الاثر الكرومي وعليه هذا اي على ان المجاز يصار اليه عند جريان الحقيقة فتا اذا وكل رطباً بالخصوصة مطلقاً انه
يتصرف الى الجواب استحساناً حتى لو اقر على سوكايه يجوز اقراره والجواب كلاماً بيته عليه كلام الغير ويلتزم ما خوذ من باب القلادة اذا قطعها ما سقى
لان كلام الغير يقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وشرقا الشافعي لانه وكل بالخصوصة وسبب التنازعة والشاكلة
والاقرار سائلة وموافقة وكان ضد ما مر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انما تركناه في الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلاً للمجاز
مجازاً لما قاله اسم السبب المسبب ان الخصوصية سبب الجواب او المطلق لاسم الجبر على الكل لان الانكار الذي يتقضى منه الخصوصية
بعض الجواب فيدخل في عموم الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يوجب شراً بما يملكه الموكل بنفسه الذي يتيقن به ترك
الموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محققاً لا يملك الانكار شراً وتوكيله بالايك لا يجوز شراً والديانة يمتنع من قصده ذلك فكان
شراً ما دلان الخصوصية حرام بقوله تعالى ولا تنازروا فكانت حقيقة ما مجوزاً شراً والمجوز شراً يميناً للمجوز عادة لانه لما جرى ترك
شرط كان من ظاهر حال المسلم الاستئذان عنه ليدنه وعقله فيصير بمنزلة المجوز عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبء المشترك بين الاثنين مع حمله
نصفه مطلقاً يتصرف بيمينه الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق واذا عمل على الجواب انه قد يكون ليمين كما يكون بلا فيتناولها الامم
فاذا اقر فتأتي بالماسور به فيصح غير ان عند ابي يوسف في قوله الاقرار اقراره في مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل قابض
فمنه مطلقاً فيملك ما كان الموكل مالكاً له وعندنا يملك الاقرار في مجلس القاضى ورون غيره لان الجواب لما يسمى خصوصية حجاز اذا حصل
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصوصية الاقرار يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء يمينه يمينه شكلاً والمجازاة لا تكون يميناً مستوفى ما ذكرنا
المجوز شراً كما للمجوز عادة بقوله الاترعى انه لو حلف لا ياكل من ثمرة الشجرة لم يتيقن حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه ما كبر حنث في يمينه الا ان
فيه ان اليمين متى عقدت على شئ يوصف فان صلح داعياً الى اليمين يتيقن به منكره كان او سعياً حراً من الانكار كما اذا حلف لا
ياكل رطباً او هذا الرطب يتيقن به بالوصف حتى لو اكله بعد ما ليس له حيث لان هذا الوصف يصلح داعياً الى اليمين لمن يقره اكل الرطب ان لم ياكل
داعياً الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكر يتيقن به ايضا لان الوصف حثيث يمينه مقصود باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه حراً بالاشارة
لا يتيقن به اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله جباراً كبشاً لم يحنث لان الوصف لا يتيقن به الا باليمين ولا يتيقن به الا باليمين
اليمين وان سرق ليعتق من اكل لحم الخنزير حقيقة كان اشد استنساخاً من اكل لحم الكبش ولا التعريف ايضا لم يحصل له عرف اقوى منه وهو الاشارة اذ
فوق الوصف في التعريف كونه بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة من الذات كانه قال ااكل لحم هذا الجوز
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتيقن اليمين في قوله لا ااكل من ثمرة الشجرة بالوصف الصبي لانه قد يصلح داعياً الى الحلف بترك الكلام مع لصبيان
لسفاسهم وقلة عقولهم وسوء اداسهم كوصف الرطوبة الا ان يحرجان الصبي بترك الكلام معه حرام مجوزاً شراً لقوله عليه السلام من لم يرحم
صغيراً فاعلم بوقته فليس بنا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المجوز عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا ااكل من ثمرة
الذات بطريق المطلق اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زول الصفه يحنث لبقائه الذات بخلاف قولنا لا نكح صبيته يتيقن به لصبيان وان كان حراماً

من جملة ما لا يسهل تصور الجمل كونه هو المعروف للمعلوم عليه كإيماننا بغيره اليقين به وإن كان جازما كمن علم بغيره اليقين
 الميلة فيعتقد اليقين أن كان جازما لصيرورة الشرط السقطة مقصودين باليدين فحيث أن لم يشهد ولم يسبق كذا سنا قوله فأن كان اللفظ لا حقيقة
 مستقلة أي معنى حقيقي مستعمل غير مجبور واستغذروا مجاز شعاع أي معنى مجازي متبادرا إلى الفهم في العرف إلى آخره إذا كانت الحقيقة مستقلة
 والمجاز غير مستعمل أو كانا مستعملين والحقيقة أكثر استعمالا وكانا في الاستعمال سواء فالعبارة للحقيقة بالاتفاق لما مر أن الأصل في الكلام
 هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وإن كان المجاز أغلب استعمالا فعند أبي حنيفة مع العبارة للحقيقة وعندنا العبارة للمجاز فإذا علم
 لا يخل من هذه الملاحظة أو علم لا يشترط من الفرات ولا نية له فعند أبي حنيفة مع أنما يبحث بكل من الملاحظة والكسح من الفرات ولا يبحث بكل
 الجزو بالشرب لا أو في المتحدة من الفرات لأن الحقيقة مستعملة في المستلزمات إذا الملاحظة حينئذ ما كوله مادة فاختار في معنى في وكل ويجوز
 الكاشك المرسية وقد يكون كل إيماننا بما عايناه من الضرورة وكذا من اشتري حقيقة بمضغنا كما تجوز انخارعة أم ملكة وكذا الكسح الذي هو حقيقة
 كإيماننا بسلالة الشرب من لا تبدأ الغاية فيقضي أن يكون ابتداء شرب من الفرات مستعملا في قوله الذي عليه السلام من يقوم فقال بأن عندكم ما في
 شرب الأكرمان في الوادي وهو مادة أهل البوادي والقرى وإذا كان كذلك اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندنا يبحث بكل ما تجوز من الملاحظة
 كما تجوز ونحوه كما يبحث بكل بيننا وبالأكثر من الفرات كما يبحث بالكسح لأن المتعارف وبكل الملاحظة لكل في بالهذه إذا المعلوم من قولهم أهل
 بلد كذا يأكلون الملاحظة من طعامهم من أجزاء الملاحظة لأن من أجزاء الشربة وفي الشرب من الفرات شربة منسوب إلى ما يقال في قوله من شرب من الوادي
 ومن الأمر ويراد به بالقدنا بالاختلاف لا لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيبحث بالأميرج المستلزمات قوله وهذا أي ألا
 المذكورة حتى إلى أصل من حيث مبين وهو كذا إذا علم أنه لا خلاف في أن المجاز خلف من الحقيقة بدليل أنه لا ثبت لاعتد فوات معنى الحقيقة وتعد
 العمل به وهذا يحتاج إلى الجواز في الحقيقة والحقيقة لا يحتاج إليها وأنه لا بد لثبوت الخلف من تصور الأصل للثبوت من الإضافات فلا يصح تصور دون الأصل
 كالابن مع الأب أن المصير إلى المجاز لا يجوز إلا عند تعدد الحقيقة فكأن المصير إلى الخلف لا يجوز إلا عند فوات الأصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
 من أوصاف اللفظ لا من أوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وإنما الخلفان في أن الحقيقة
 التكلم بان مخرج التكلم بلفظ المجاز فلفظ التكلم بالحقيقة ثم ثبت الحكم بآراء على صحة بطريق الاستبعاد ولا خلفا من حكم الحقيقة أو في الحكم بآراء الحقيقة
 بعبارته غير أنه المجاز لا ثبت لأن الحقيقة خلفا من الحقيقة في إثبات حكمها أحسن لأن الغام الكلام فقال أبو حنيفة مع المجاز خلف من الحقيقة في العلم
 وقال أبو حنيفة معناه في الحكم ويصح كذا ذكرنا في قوله للشجاع هذا السد فغضب ما هو خلف في إثبات اشتباهه من قوله هذا السد في محل الحقيقة لإثبات السبيل المعلوم
 وما قرى سمعنا من حكم المجاز خلف من حكم الحقيقة عندنا فلا ذكرنا لأن الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من أوصاف اللفظ بالاتفاق لا من اشتجاع
 والمبطل المعلوم وعند أبي حنيفة مع الشك بقوله هذا السد للشجاع فلف من التكلم بقوله هذا السد للمبطل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلف إلى الحكم ثم ثبت
 الحكم وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم بالخلف من شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم في قوله لعبد الذي له شغل فلما هو معروف بنسب
 من الغير هذا النبي فعندنا ما هو خلف في إثبات اعتق من قوله هذا النبي لا بد الحقيقة في إثبات النبوة والعق وعندنا نفس التكلم بقوله هذا النبي خلف
 من التكلم بقوله هذا النبي في محل الحقيقة ثم ثبت اعتق بناء على صحة التكلم كما ثبت النبوة والعق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما أن الحكم
 هو المقصود لأنفس العبارة فاعتبار الخليفة والأصل فيها هو المقصود وأولى من اعتبارها ما جازها وسيلة وهي العبارة ولأن الحقيقة والمجاز
 من أوصاف اللفظ باجماع أهل اللغة فوجب المجاز خلفا من التكلم الذي هو استخراج اللفظ إلى ما ذكرنا لأن الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني

انا اعتدنا بالظلمة اي للكثيرين نارا وكذا كانت حقيقة انفسهم كقصة فان سوجب رفع الاعم وبهذه القصة تلياسبه وحمل الامر في قوله فليكن على التوخيخ والحمد
بحان انما في قوله تعالى اعماوا ما شئتم انتم بما تعملون يعني وبهذه من قبيل ذكر العند واداة الاخر لعا قبيحيتها اذ المراد من مثل هذه الامور التي ونظير
من الفروع قول الرجل لاخر طلق اصله ان كنت رجلا واضع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون كوكيلا وكذا قول الكافر الساس انزل ان كنت رجلا
لا يكون الا بالذلة الاله السياتي قوله وبذلة الاله اللفظي بمعنى ترك الحقيقة بذلة الاله اللفظي هو ان يكون اللفظ متنا واما افراده بمجموعه على سبيل الوضع ولكن
ايون بمعنى ما فيه تنفع من البعض بالنظر الى ما قد اشتقنا كما اذا حملت الياكل لها ولائته كان القياس ان ينزل في عمومهم لمسك كما هو في بابك
لانه لم حقيقة واما الاصل الغيرة منه وقد سماه بعد تعالى كما في قوله ثم اسما لتاكلوا منه لما مررنا وكلمة تنصص بذلة الاله الاشتقائي فان اصل تركيب
بذلة اللفظي يدل على الشدة والقوة ينقل الهم الفتح الاله اشتد والمحمية الواقعة الخلية ثم سمي الهم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله ومن الدم
الذي هو قوسى لظلال في الميوان فليس للمسك دم ذل لو كان له دم لما عانق في المار ولشطر الذي لحته فكان في الجملة قصور من حيث المعنى
فكان من مشتاق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم حقيقة كاسم الوجود بالجوسر الى سبب العرض وان كان الاسم ك
لتصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوسر بوجهه لانه لا يترك الا بقرينة مطلقه الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم
بجنازة لما لم يذكر الا بقرينة مطلقه فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة كذا في مائة نسخ اصول الفقه وشرح هذا الكتاب لقتل ان منع كونه اسما
معنويا وكونه مأخوذا عما ذكره بل المحمية مأخوذة من الهم لان القيتال لما اشتد ماربيا لكثرة الهم كبره فقلنا وكذا اخصه القيتال فخرنا ايضا لما ذكرنا فاكمل
اي ما خذيل على الشدة والقوة ومائة العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال الهم في السباحات وبابعد لايس لحما و
العرف في السمين معتبر فتمنض العموم به كما يخص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبق ولم يصر الى راس البعير والعصفور بالاتفاق
واختلاف راسا حقيقة وكذا اذا حملت اي وكما لا يثبت ياكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يبحث باكل العنب والرطب والربان عند ابي حنيفة فاما اذا
حملت الا ياكل فأكفروا لانه لم يمتنع بها حيث باكلها وهو قول الشافعي وان فاما عند اهل البيت بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما ياكل على سبيل التملك
وهو اشتم به الاشياء اكل ما يكون من ذلك وطلق الاسم متناول الكامل وابو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق من التملك وهو الهم فاما عند
فانقبوا انما كان اي تمنعين والتمتع زائد على ما به القوام والبقاء والعنب الرطب يتعلق بهما القوام وقد يجزأ بهما في بعض الموضع والربان في
معنى الدر او ايقع به القوام ايضا وهو قوت من حلة التناول اذا ثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذا
الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما كان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك الجراد للفقهاء هو معنى قوله لقصور في الغذاء المطلوب من اللحم وهو القوة
في الاول وهو لحم السمك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التملك في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرا تحت اسمها
فان كان في فعله وصف زائد والقطع عن اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بذلة الاله النص من غير منافضة يلزم فان تلك الزيادة لمصلحة السرعة كالغضب
ولشتم حكمان لمعنى الايمان فاما الاسم هنا فواقع على هو تبيع والزيادة هنا غير لعماء وهو التبعية اذ اما الصلة هنا في التبعية فلذلك لا يصح دخوله في
الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في الحقيقة والمعنى وغيره ان شائنا قالوا ان الاختلاف عرف وزمان فابو حنيفة انتمى على حسب عرف زمانه فلم
كانوا الا بعد وسما من الغواكمات وتغير العرف في زماننا وفي عرفنا يعني ان يثبت في مدينة ليقابل اتفاق قوله فالصحيح فلماذا لم يبين الشرح
لغيره لمعنى اللفظ وببيان النظائر وهو ما المراد منه ظهور تاما لا استعمال واختارنا بالظهور التام من الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام
باعتبار الاحتمال والاستعمال والنقص والفساد لان ظهورهما بقرائن لفظية لا بالاستعمال وهو فاعيل بمعنى فاعل من مرجع يصح مرادة وصرح

اذا غاص وكشف ويكاد الحاد منه عن محتات في الحرف سمي به وعلم أي حكم الصريح تعلّق الحكم بعين الكلام أي بنفسه وقياساً في قيام الكلام أو الصريح
 مقامه معناه وسواك من حقيقة أو مجازاً من غير نظر إلى أن الشكك أراد ذلك بمعنى أو لم ير له حتى استغنى أي الصريح في اثبات حكمه عن الغرضية التي هي
 لأن الحاجة إلى التمييز بعض محتمات اللفظ من البعض فإذا تعين الواحد من المحتملات مراد بالاستعمال لم يبق اليها ما يوجبها فإذا انصرفت
 الطلاق أو العتاق مثلاً إلى المحل فبأي وجه انما غنينا حيث الحكم حتى لو قال يا فلان أو يا صديق أو انت طالق أو انت حر أو طلقك أو حررتك
 يكون اليقاع مانوي أو لم ينو لأن معينة اقيمت مقام معناه في إيجابها إلى كونه مبرماً فيه وكذا لو أراد أن يقول سبحان الله فمجرى على السادة
 حر أو انت طالق حيث العتق والطلاق لما ذكرنا ما لو أراد أن يصرف الكلام بالنية عن سوجه إلى محتمل فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى
 فإذا نوى في قوله انت طالق رفع القيد حساً يصدق ديانة لا قصداً قوله وعلم الكناية كذا الكناية ما استمر المراد به بالاستعمال أي يحصل
 الاستمرار به بان استعماله يصادر الاستمرار فإنه قد يكون مقصوداً وإن كان معناه مما يجرى في اللغة ولا يقال إن الكناية وسائر
 أسرار الصنعية كنايةات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون دافعة في هذا التعريف لانا نقول انما انما وضعت ليعتد بها الحكم بطريق
 الكناية فلن الشكك إذا أراد أن لا يصح باسم زيد مثلاً يعني عنه بهو كما يمكن منه ما في فلان لا انما كنايةات قبل الابد استعمال فكان الالفاظ الكونية
 لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايةات قبل الاستعمال فيكون دافعة في التعريف وقيل هي ترك التعصّب بذكر الشيء
 ذكر ما هو بغيره ليعقل من المذكور إلى المتروك كما تقول فلان ملوول النجاد فيقول منه إلى ما هو بغيره وهو ملوول القاعة ولعرق من المجاز
 والكناية من وجهين أحدهما أن الكناية لا ينافي في ارادة الحقيقة بل غلطاً فلهذا في قولك فلان ملوول النجاد أن تريد ملوول سجادة من غير أن تكلم
 ناول مع ارادة ملوول قاعة المجاز ينافي في ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسدان تريد سني الاسد من غير تأويل والثاني أن سني الكناية
 على الاتصال من اللازم إلى المفروض ومبني المجاز على الاتصال من المفروض إلى اللازم كذا في النفتاح وقيل في الفرق بينهما لا بد في المجاز من الاتصال
 وتناسب بين المحلين وفي الكناية لا ما ينافي بين العرب كني عن الحبشي بأبي البيضاء وعن الضير بأبي العينا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد فحكم
 الكناية أن لا يجب العمل به أي باقطة الكناية لا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه أي لفظ الكناية مستمر المراد فكان في ثبوت المراد تردد
 فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك لاستثارة التردد وذلك مثل المجاز قبل أن يصير شعاراً أي من نظائر الكناية لجواز النظم يتعارف من الناس لأن الشكك
 في غير موضوعه مستمر المراد من السابغ فصار له بدل في حقيقة في خبر التردد فكان كناية في ما إذا صار شعاراً فقد صار مرشحاً لقول لا يصح قد يشعور
 فلان لانه عبارة عن الدخول مجازاً وشاع استعماله في شعار مرشحاً لقلوبه وسمى البان والحرام ونحوها مثل قوله جيلك على غاربك الحق بالمكانات
 بتهتية كنايةات الطلاق مجازاً لا حقيقة لأن الكناية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستمرة على السابغ لأن كل واحد
 من أهل اللسان يعلم معنى البان والحرام والقبلة ونحوها فلا يكون كنايةات حقيقة ثم من وجه تهيتها كنايةات بطريق المجاز بقوله لكن الاجماع فما حصل
 به ويعمل فيه والغرض فيه راجع إلى ما لا يستدرك تمثيل بقوله معلومة المعاني بين انما والكلمات معلومة المعاني فالاجماع واقع في المحل المذكور
 يتصل فيه الالفاظ بغيره وتعمل فيه لأن البان مثلاً يدل على البون ولا بد له من محل عمله ويظهر أثره فيه ومجملها الوصلة وهي مختلفة متقومة فكل واحد من الكلام
 وقد يكون بغيره فاستمر المراد بالنسبة إلى المحل الذي يظهر أثره فيه لا بالاندري أي محل ارادته وكان معناه الذي هو مراد معلوم في نفسه قوله
 فلهذا كل أي علمنا الاجماع الذي بينا شأبهت هذه الالفاظ الكنايةات الحقيقة فسميت هذه الالفاظ بكناية أي باسم الكناية مجازاً ولهذا الاسام الدية
 ذكرنا نتج فيما إلى النية لم يتعين البعوتة من وصاية العكس من غير اذ النية لم يتبين بعض الجملات من الراجح من انزال الالهام بالنية بل نوى

البينية من مصادركها في اللغة ما لا يخفى وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها أي بتقنيات هذه الالفاظ فها من لم يجر
 بحمل عبارة من مرجع الطلاق وكنايته عنك كما قل الشافعي فان قيل لاسم الخاصية كناية ان جازا بل هي كنايةات حقيقة لان الالفاظ هي مستند المراد
 على ما ذكرنا واذا قال انت على حرام فالمراد مستعمل الساسع بدون التقية الاله عليه كان داخلا في هذا كنايةات بل لاشفاق فيه فوسم في قوله لو لم
 الجواز لانه يمكن ان يتوصل الى مراد الحكم وهو طول القاسم بالناسل في قرآن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام الايمان من جهة الحكم
 بمنزلة الجبل وقوله ونهه الحكم معلومة المعاني المجدد بنفعا لاشخاص كونه معلومة المعاني مستند المراد وكل كناية بهذه المشابهة فمن قوله لو لم يجر
 كثير المراد معلوم الخ لانه مستند المراد قلنا قد ذكرنا ان معنى الكناية على الانتقال من الالزام الى اللزوم فانك في قوله على الجواز وكذا المراد متعلق من
 طول الجواز الى طول القاسم ومن كثرة المراد الى ملزم وهو الجود ونهه هو الاصل في الكنايةات وليس بهذه الالفاظ لا انتقال من معنى منها الى شيء اخر فلو
 في ذلك انت باتى وانت حرام لا انتقال من البينية والحكمة الى شيء اخر بل في غير هذا المعنى ان لم يكن شيء اخر هو المراد سواء كان المراد فيها الانتقال الى شيء اخر لا يكون كناية
 حقيقة ولا اسم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستعمل الساسع فان المراد منها البينية والحكمة والقطع ونحو ما هو معلوم للساسع الا ان حمل عليها مستند
 عليه كناية فلا يكون ما هو المراد مستند مطلقا بخلاف قوله لو لم يجر فان المراد ليس بمقصود اصلي بل المقصود والكل على طول القاسم وذلك مستند من ما ذكرنا
 انه اراد يقول مستند العباد التي هي المراد للكل معنيها معلومة المراد والاستشارة في كل معلوم يخرج من هذا الكناية قوله ولذا كل شيء وان لم يجر
 الالفاظ لانه في نفسها من غير ان يحمل كناية من مرجع الطلاق جعلنا ابو بن كميل عليه معانيها وهو من جهة فريد بن شاذان وقال الشافعي في الواجب بها
 طلاقات رجعية وهو من جهة بعد البين مسعود والطلاق راجع الى من يملك الزوج ايقاعه واما عند وهو الطلاق فاما ايقاع البينية فليس كذا
 واما ايقاع الحكم السقولي العدة والقبول الحرة الغليظة ولو جازا حوض لان مستند ذكر الطلاق بغيره بل في موضع بعده الرجعية وذكر الطلاق يبدل
 يذكر بعده الرجعية وذكر الثالث ومن اخصا التحمل له بعد فاشبات الطلاق القاطع للرجعية بغيره بل يكون على خلاف انهم انما لم يكن في ولاية ايقاع البين معية كما
 في الالفاظ كنايةات عن الطلاق حقيقة بل لا يمكن ان يحمل على ما عليه فيكون الواقع بهار وواقع ومث الطلاق فو كان حجب وان لم يملك الزوج ايقاع الزوج
 يملك ايقاع البين ان الالبانة تفرد من الزوج في ملكه كايعلق اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار ملكا بالكلية للحامية الى التقضي من معة الملك
 وذلك بالطلاق والالبانة جميعا وكذلك الالبانة مملوكة قبل الدخول بملك الكل وبالذخول يتأكد ملكه فلا يملك بل ما كان ثابتا له من ولاية
 الالبانة وكذلك يملك لا اعتبار من ازالة الملك انما يملك لا اعتبار من ما هو مملوكة فثبتت له الالبانة في ولاية وجب جعل هذه الالفاظ على ما عليه في الالفاظ
 العدد من حقاقتها الى جعلها كنايةات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها بواين وما استدلل به النعم راجع الى من لا دليل على كون الالبانة مشروعة
 والاحتجاج بما دليل ما قلنا قد اقبل على ذلك قوله لاني قوله اعتد استثناس من قوله هي البين والحرم ونحوها كنايةات الطلاق مجازا او من قوله
 وجب العمل بموجبها من غير ان يحمل عبارة من المرجع اي لاني قوله اعتدى فانما يحمل عبارة من العج وكنايته عن طريق الحقيقة لانه اعتد على الالفاظ
 بحقيقة كعمل كناية عن الطلاق لان الامة اوس لو انهم على ما هو الاصل فيكون اعتد ذكر الالزام واردة المراد كما قال الشافعي في سائر الالفاظ انما
 يقع الطلاق في غير الدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثناس من قوله جعلنا بواين يعني الواقع بهذه الالفاظ عند تطبيقه جميعا
 الالبانة لان وقوع البينية باعتبار دلالة الالفاظ عليها بحقيقة حقيقة هذا الالفاظ كنايةات على اعتد ما لك في احب ما لك لا اثر له في قطع الحكم فلو
 الملك لا يمكن ان يحمل على ما لا يخفى لان قوله اعتد محتمل تفسيره بوزان يكون المراد من اعتد نعم انه تعالى ملكك اعتد لدرام او اعتد من الكل اي اصرارا
 فاذا انقضت الاقرار والالبان بالنية وجب في ثبوت هذا الالفاظ الطلاق بعد الدخول بطريق الانتقال لانه لا امر بالامة او لم يكن وجبا عليها قبل ابد من تقديم

بالوجه الصحيح الامر بتقديم اطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترشيبا ثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زيد وهو ليس بغيره
 فذلك كان الواقع به جسيما ولا يقع التزويج واحدة وان نوى وقيل للدخول بها جعل مستحارا محضا عن الطلاق اطلاقا وعلية
 لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا يقتضي من ثبوت القتضي ولا دخول المقتضي مبهنا وهو اعتدادا لانه غير ثابت
 قبيل الدخول بالنفس والاجزاء فبطل استمارا محضا عن الطلاق اطلاقا لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
 فجاز ان يستعار حكمه بسببه وفي قول محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتضاء
 جهة من المبادى من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
 قبيل الدخول فبما زعمنا ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقيا ولا تقديرا فان قيل كيف يجوز تم مبهنا
 استعارة السبب للسبب وقد انكرتموه فيما تقدم قلنا لا بينا ان السبب اذا كان محتضا بالسبب جازة الاستعارة
 من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ رحمه الاسلام في بعض معناه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل
 لا يشك العدة عن الطلاق ولا الطلاق من العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم
 الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان مستعلا بالسبب كالقبول السبب بالسبب يجوز ان
 يصير احداهما كناية عن الامر كما في قوله تعالى خذوا زكواتكم او كما في العلة مع الحكم والاعتقاد العدة لا تختص بفانها تجب على ام
 من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لاننا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم النكوة واخذت زوال هذا الفراش شيئا بالطلاق
 فوجب العدة لا انها ثبت بالشبهة والواجب بالوفات تزويج زمان مقدر لا اعتدادا لاقراء الثابت بقوله اعتدى وكلاهما فيه كذا
 قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب للحمل والبيع سبب للملك والمراد العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع
 الشرح وفي قوله فاستقير الى السبب اشارة الى ان الحكم في تقابل العلة والسبب متقابل السبب حيث لم يقل فاستقير السبب لانه
 اراد به العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم منه في غير الدخول بما ان ذلك لغوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل
 اعتد بسبق الدخول لانه اما ان يجعل عبارة عن قولنا طالق او مطلقا او مطلقا فلهذا نفسه كذا يجوز التثنية الاول للاختلاف في العدة
 لان اعتدى امر والاول والثاني ليسا بفعالين فضلا عن الامر والثالث انشاءا لطهارا وليس امر ولا بد للاستعانة التوافق في الصيغة
 وكذا الامر لان لو قال لما طلقه تفك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ ولن نوى واجب عنه بما يجعله استعارة لقوله لو طلقا وذلك في جميع اطلاق
 وانما ان تقدير الكلام اعتد لاني طلقته فالتعريف كذا الحكم من السبب فكان من باب الضار وان من انواع المجاز الية شرعي البسوط وغيره قوله وكذلك
 اي وكقول اعتدى استبرأ رجلا لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تعريض بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبرأ لئلا يكون له طلاق
 الولد ويحل ان يكون التزويج بزواج آخر فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت
 يعني ما ذكرناه وبه البسطة مستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة فيجوز ان يمتنع ثم رجعا وذلك حين دخل النبي عليه السلام
 عليها وهي تنكح على من قتل من اثار بها يوم بدر وترتبهما بشعار ابي بكر فذكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدى فندبت
 على ذلك واستشغفت الى النبي عليه السلام ووسيت لزوجتها لعائشة فماتت الى النبي صلى الله عليه وسلم فبعثت من ازاها يوم القيمة فوجها
 النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني وشمل قوله اعتدى قولنا واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند التنية والواقع

به الكثير من واحدة وان نوى وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شئ وان نوى المان واحدة منه لما هي لا يحتمل طلاقا فخلعت النية كما اذا قل
لها انت قادمة ونوى طلاقا الا اننا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة ابتداء بالمان واحدة عند قولك ومنفردة عندي ليس لك عيل وقاية
نسا البلد في المسكن الجبل ويحتمل ان يكون لنتا تطبيقه بطريق مذهب الموصوفين وقاية الوصف - تقاسم كقولك عطية جيزا لاسي عطية جيزا او بطريق
مذهب المضاف والمضاف اليه وقاية صفة المضاف اليه تقاسمها اسي انت ذات لطيفة واحدة ولا تشارك كقول كعب بن زهير وما سعاد
عذاة البعين اذا رملت الا اخر غصين الطرف كحول اسي الاشمل غزال غن فاما يقع الطلاق ون النية فاذا نوى ساركا قال انت تطليقة
واحدة او ذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فاما بما فيها الا يكون تطليقة ولكن يكون طلاقا تطليقة فتارة تطليقة
قاسمة مقام طالق فتشعرت نية كذا في الاسرار المبسوطة وارتت في التذريب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق شنتين او ثلثا فيه
وجعان احدهما لا يقع الا واحدة لان منوية خلاف مفعولة والطلاق يقع باللفظ وعرامة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى وسعني قاية
تمتو جدين مني بهذا العدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ما هو وعندهم ومن بعض مشايخنا ان اذ ارفع الواحدة لا تطلق وان نوى بالثنتين
لا تقع فنتا المطلقة فتعير خبر المتقدم وان تصيبها تطلق من غير نية لاسمها لا يصلح للانتعاط المطلقة فان امكن اياها فيحتاج الى النية والتمتار
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح اسي صريح الطلاق اذا لما جاز الى انما شئ آخر
سواء فكل من معقبا للرجعية لا ما علم اوجبه اذ سوجب التومين ولا انزل في النية من قطع النكاح بخلاف البائن ونحوه على ما بينا قوله ثم الاصل
في الكلام هو الصريح لان الكلام - وصوب الانهزام والصريح هو التام في هذا المقصود والكتابة قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود منها
النية فكان الاول هو الاصل فلهذا في التعاوت فيما يدل بالشهادات مثل الحد وحي ان المقول نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب
العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال بما سمعت فلانة او واقعتا او لميتها لاسي ما لم يقل نكحتها او زينت بها وكذا لو قال المرأة باسك فلان
جاء ما مر الا وتدل لربل فحزت فلانة او باسك تالا يجب عليه حد القذف لانه لم يصح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انت فلست بزنا والامانة
زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لما اكدنا ان تصور معنى التعذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله والقسم
الرابع في كذا قيل في الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجود النظم في جهة
البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاس اقسام المعنى طارة وكذا كون العبارة والاشارة
لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر الاستدلال الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان ابا حنيفة يقتل المشركين
مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقولوا للمشركين البعدين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال باستدلالا بالعبارة
في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع فيكون الدلالة والاقتضاس جميعا الى المعنى والباقى الى النظم
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى دالين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص لا النظم باعتبار
- معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يحل الدلالة والاقتضاس اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيها لا يفهم بدون
النظم وهذا الوجه كلاما لا يخلو من تكافؤ وانه اعلم بحقيقة هذا الصنف ثم الشيخ رده على من يوجب وجوده ولو كان من اقسام الكتاب وفيه تساؤل
لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن لما لم تغد بهذا الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفته وجوده والوقوف من

الكتاب مسامحة لاستدلال الذين من الاشراق الموثوقين على العكس والراد هنا والعبارة لغة تفسير الروايات على الروايات عبارة
 اي فسرنا وكذا عبرت بها عبرت فلان اذا تكلفت منه قسيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لا تخالف تفسيرها في التفسير الذي هو مستور كما ان
 تفسير ما هو مستور وهو ما يقبضه الروايات لا يتكلم عانى التفسير واعلم انهم يطلقون اسم النص على النص وعلى كل محفوظ مفرد المعنى من الكتاب السنة سواء كان
 ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالنكاح لان ماسية ما ورد من صاحب الشريعة خصوص هذا هو المراد من النص في
 هذا القسم دون ما تقدم تفسيره كان المتكلم في اثبات الحكم الظاهري او مفسرا او خاصا او عاما او صريحا او كناية استدل بالعبارة النص لا غير
 ومباراة النص مينة ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص او مجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من قسيل قول الجميع
 القوم وكل الراسم ونفس الشيء قوله الاول الى الوجه الاول فاسبق الكلام له واريده بقصد التفسير في واريده ليجل الى ان في باب الكلام قوله واريده
 الكلام ليعرض في الجائز لا يظن واريده بقصد التعرض للنقطة توكيد انهم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر سيق الكلام لكنه اذكر في هذا
 مع واريده ليعرض في الجائز لا يظن واريده بقصد التعرض للنقطة توكيد انهم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر سيق الكلام لكنه اذكر في هذا
 النص والاستدلال بعبارة تفتقر بهذان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسيره بل
 واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالمعنى في قوله تعالى
 فانكحوا المطالبكم من النساء ثلث مراتب احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالمعنى في قوله تعالى
 على سبعين من لوانهم بدلول المفرد وهو صورة كلفاء سبع السبب من قوله عليه السلام ان من التمت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول سيق من
 اذا القسم الاخير ليس مسوق اصلا والمتوسط سيق من وجبه وان التكميل قصد الى التلطف به لا فائدة معنا غير مسوق من وجبه وهو انما
 سانه الى تمام بيان ما هو المقصود والاصل اذ لا يتأتى له ذلك الا بتوضيح الفرق بين التفسيرين الآخرين ان لا يتوسط بينهما ان يصير مقصودا اصليا في
 السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير الى اجماع لذلك علما واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من سيق كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على المعنى
 - ملحقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سيق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على معنوه بتقيد بكونه مقصودا اصليا في
 القسم المتوسط في السوق منها ولم يزل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة الكلام بقوله تعالى فانكحوا المطالبكم من النساء كان استدلالا بعبارة
 لا يشار به قوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ثابت بنظم الكلام من تبركيد من غير زيادة وان نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
 الى ما هي كمن ذلك الثابت لم يسبق له الكلام وقيل في تفسيره اشارته النص دلالة بنظم الكلام لغة على ما نحن من المعنى غير مقصود ولا غير ملحق
 ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غير ملحوظة ميمية وميمية فكمكان ادراكك ليس مقصودا بالنظر ادراك ما هو المقصود من كمال قوة الابصار
 كذلك سوق ليس مقصودا بالكلام في منس ما هو المقصود منه من بحسن الكلام واتساع البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين االية الناس
 بالعبارة استعانة ثم منها من القيت لانه بل من قوله والذي القربى واليتيمى والسكين وابن السبيل تذكير العاقل وعطف على الاول بغية
 ما هو كمال القابل من المال لزيد ليعبر عنه كذا في التفسير ويدل الوجهين السوق لبيان مصادر الشمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين يجاورون
 كذا قد زالت المالك مما ملغوا بها استيلاء كلفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر اسع انهم كانوا اسيا سيديا بكميل قوله بل فكره اخر من ديارهم وادوم
 والفقير على الحقيقة بوزال المالك مبعدا اليد من المال لان ضده الغنا وهو ملك المال لا قرب ليد منه الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان
 بعدت يره عن المال لقيام الملك لكذا وجب عليه الزكوة والكاتب فقير حقيقة وان اصابت اغنياء العبد الملك حقيقة فخرنا بهذه الاشياء

ان استلزامه على مال السلم بشرط الا حاز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسا هم انبار السبيل لانه اسم لمن بعدت يد من المال مع قيام الملك
في الا ان الشافعي لم يزل بهذا الاشكالية باثباته على اناسا هم فقرا ولم يسبهم انبار السبيل لانه اسم لمن له مال في ولعنه وهو بعبية عنه والبيع ان يصل
اليه وانهم لم يكونوا سافرين بالمدينة بل تولوا سواها وانقطعت اطاعتهم من اموالهم بالكلية فامسيتهم ان يسبوا بابن السبيل ولكن لما كانوا
مخاضين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات سوالهم وان كانت باقية على ملكهم موت تسميتهم فقرا يجوز ان كان له مال لهم املا كما صحت تسمية الكافر املا ولا يجوز
ومع ذلك العقل في قوله تعالى هم كرم على نعم لا يرجون بهذا الطريق لكانا نقول صرف الكلام الى الجوارح اسكان العلم بالحقيقة فكل ما حصل فلا يصار اليه
من غير ضرورة ودليل لصيرفة اليب قوله تعالى العباد والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في ثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي
بعض الشرح مما هو ان في ان ثبت الحكم بما قطع الا ان الاول الى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احيى بالعمل به عند التعارض كونه
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات العقل والدين فقل وما
نقصان ودينهم قال تعقد احد يحسن في قبره ميتا شرطه راي نصف عمره لا تقوم ولا تقبل سبق الكلام لبيان نقصان دينهم في اشارة
ول اكثر المحقق خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بكاروى ابو الهامة البالي ارفع من النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قل للميت غنائه
ايام واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة قوله واما دلالة المنع اي الثابت بدلالة فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى المنع لانه
اي معناه اللغوي ودون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قل الشيخ العلامة في الاسلام راجع في بعض معناه ليس المراد منه اللغوي الذي يؤيد به الحكم
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالا يام من الضربة انه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان
يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه بل للغة بالتامل في معاني اللغة سيما زها حقيقة وذكروا ان دلالة
النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالغة اللغوي قيل بل المعنى الذي
عرف بمعنى اللفظ كالموضوع له وبالاجماع انه متعلق الى المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التام فمعناه التام وهو التام بالبره والاساس باللفظ
ان المعنى الموجب للحرمة هو الا يذبح فيشتب الحكم في الشتم والضرب وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للحرمة في حق ما عرفت الزنا بعد اعلان
في حق غيره بالدلالة وقوله الاستنباط اشار الى رد قول من يزعم انه قياس واعلم اولا ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذا عرفت المعنى المقصود من الحكم
المنصوص عليه كما عرف ان اللفظ محدود من تحريم التام كلف الا دى عن ابو الدين لان سوتى الكلام لبيان استصحابها فيشتب الحكم في الضرب بالبره
التبعية وكما عرفت ان الغرض من تحريم الحكم في التام في قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون ما اشتبهت الحكم في الاوراق
والمالا وكذا لانه العرفه لما نزل من تحريم التام في التام في قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون ما اشتبهت الحكم في الاوراق
اقوله لكون العقل لشد في دفع مخدور المسارعة من التام في قوله تعالى ان الذين ياكلون اسوال الميتة ياكلون ما اشتبهت الحكم في الاوراق
فما بحث ولما توقع ثبوت الحكم بال دلالة على معرفة المعنى والايدي معرفة من نوع فظهر من بعض اسما نا واصحابنا للفتاح وغيرهم ان الدلالة قياس
على لان ثبوت الحكم لما توقع على معرفة المعنى وقدره جل اصل كالتام في مثالا وفتح كاخرب مله جاسه سوت كدفع الاذي يكون قياسا اذ لا يستلزم
الا ذلك لكنه لما كان الحكم السبي جانيا فاشارة الشيخ راجع الى الفرق بان المعنى في الدلالة اللغوي والقياس شرعي فان حتى الا يذبح من التام في قوله
لما عرفت قل لما ان مفهوم لغة امارا بالمعنى الا يام من الضربة انه اذا قيل ان الضرب لاما وقيل لا تصرف فيهم منه لغة ان المقصود به الا بالبره
اليه ومنعه عنه ولما عرفت لا يضره بعد الموت لا يثبت ولو عرفت ليضرب فلم يضره لما بعد الموت فلم يضره فكذلك معنى الاذي من التام في

اللفظ

معلوم لغة والحكم متعلق بالصورة حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم من اني نعمت اكرام لم يثبت الحرمة في حقته
ولما تعلق الحكم بالايضا في الثاني من اني التقدير كان قبل لا تؤذيها فيثبت الحرمة عامة بمعنى النص بالانقياس وما حصل الفرق بان الحكم
بالقياس نظري ولهذا اشترط في القياس اليقينية الاتهام بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او منسلة لانما يجزئ انفسا ساكنة اليقينية في اول سماعنا هذه
اللفظة ولهذا اشار الى بل الراي غير صحيح فيه فلا يكون قياسا لانفسا شرط والدليل على ان الالباب لم يثبت بقياس بل الاصل في القياس لا يجوز
ان يكون جراس الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يتخلوه املا جزا ما يتخلوه فزعا كما لو قال السيد بعدد ما تعطر زيد اذرة فانه يدل على
منه من اعطاء ما فوق النمة من ان الالباب المخصوصة واخيه فيما ناد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرح القياس ولهذا اتفق على بل
العلم على صحة الاحتجاج به من شتى القياس ونفاة الاما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات الانطيمية وليس بقياس
ثم افصح ما ذكره قوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يعني ان الثابت لال الراي كالثابت بالاشارة
حيث ان اثبات الحد ودو الكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز ثباتها بالقياس عندنا خلافا لاشافعي رحمه الله لان الدليل
فيه شبهة والحد ومتنهي بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار
لاعادي في الحد ودو الكفارات ولا جاعلهم على صحة اثبات اسباب الحد ودو في مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحد وشرعته
عقوبة وجزاء على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة بشهادة صاحب الشيع وكفارات شرعته ما هيبة للآثم الخاصة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والجزاء ايضا لما عرفت لا بد من الدلالة في معرفة مقادير الاجرام واناسها وعرفته ما يحصل به ازالة
اثامها وعرفته ما يصلح جزاها وجزاءها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس لذي سبناه على الراي بخلاف الاستدلال في
سبناه على المعنى الذي يقننه النص لانه فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد ودو بها ايجاب حد قطاع الطريق على الزور
لان عبارة النص اوجبت حد الحاربة ومصورتها سببا شرقة القتال وسببا لالغة قهر العدو والتخوين على وجه يقطع به الطريق
وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والوجه سببا شرقة ذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنية في مقام الحد على الردوب بدلالة النص وايجاب
الرجم على غير ما عرفت من زنى في حالة الاحضان فانه روي ان ما عرفت في وهو محقق فزجره وسعدوه انه لم يرحم لانه ما عرفت وصحاح بل لانه
زنى في حالة الاحضان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواط عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على
ما عرفت ومثال ايجاب كفارات بها ايجاب كفارة على من جاسع في منار رمضان عند ابي الدلالة انما لا عرفت وهو معروف اذ وجوبها
عليه الجنائية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجنائية ايضا وايجابها على المرأة لشاركتها بالآباء في معنى الجنائية وانما
بالاكل والشرب لكونها مثل الجماع في الجنائية او اقوى منه لان الصبر عنه اشبه بان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الامانة هي لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقى النظم لما عن الحارص في الاشارة
فترجى به ومثال تعارضها ما قال الشافعي رد الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطا الجنائية مع قيام العذر بقوله تعالى
ومن قتل مونا خطأ فتحرير رقبته ثمنه الاية لان تجب العمد كان اولى ويحارب منها بقوله تعالى ومن قتل مونا مستعدا فجزاؤه مضمون
فانها فيها فانه يشترط الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزا جنة اذ الجزا اسم الكامل التام على ما عرفت فلو وجبت الكفارة

وهو الاتفاق فيعتبره الا مراد به الاتفاق حتى لو لم يكن الا بالادان كان مبيا عا قلا قد اذن له ولو لم يكن في التفرقات لم يثبت البيع بهذا اشارة
 من المضمون قول الثاني في خبر برتبة فان القهرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد بقرينة رتبة ملكه كان الملك ثابتا بالبيع لا يقتضي قوله
 والثابت بما يفتنى بعدل اى يصادى الثابت بدلالة انفس حتى كان الثابت به سفا قال انفس بحيث لا يابى بغيره بقياس الاول اما الثانية
 فان الثابت بالدلالة عند المتعارض اعمى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالاعتقوى فكانا يابى من كل وجه والمقتضى ليس من سميات
 الكلام لانه ما ثبت شرعا لاجابة الى اثبات الحكم فكان فرد يثبتا من وجوده وبان يابى خبر ثابت فبادر فردا لصحح الكلام لكان الاول اقوى
 وما وجدت المتعارض يقتضى والدلالة لا فلا حاجة لمحو الاصل اب اقامة الدليل عليه الى ايراد اشارة بل ايراد اشارة الى طلب المنة الى المصاح والتجرب
 وقد حمل من اشارة صريح ايراد اشارة في فعال اذ اهل من اورد هذا باقيرهم ثم قال ان البائع المشتري قبل العقد لم يكن متفق عليك فاعني باقتضى من فاعني
 يجوز البيع لان دلالته انفس الذي وروى في خبره انهم لم يبيعوا شيئا من قبله بل يبيعون ما يبيعون قبل العقد لم يوجب ان لا يجوز ولا يقتضى بل على الجواز شرعا
 على الاستسناد قال ومنه اننا اذا دلالته ان ثبوت الحكم في حق غيره بكونه انفس لا ينظم كثرة التزم في حق غيره غير ممكن لقائل ان يقول لا يلزم له ان يبيع
 لان شرط للمساوى المحققين ولا يصادى لان مقتضى الذي قام بالمقتضى بكلام الامر والدلالة اشارة الى ان ثبوتها في بيعا زمان لان عدم احوالها فيكون
 العسرة ان ثبت ليس لبرج الدلالة على مقتضى فانها وصرح بالبيع بان قال المشتري بعت هذا البعيتك بالعت وروى عنهم وقال البائع قبلت لا يجوز اشارة
 بل لان موجب ذلك انفس عدم الجواز من غير محذور اذ يراه فلا يكون باقية معارضة الدلالة لمقتضى قوله وقد يشكل على اساس الى اورد اطلاق
 الاسمين من احوال المتقدمين واما ما اشارة في خبرهم من اشارة في خبرهم من باب مقتضى ولم يفعلوا بيننا فاعني لو اني ترفع مقتضى جوبى خبرهم
 منطوقا لصحح المطلق وان شئت لم يجمع ثم اختلفوا في ضرورة نذير مما يابى جميعا الى اعتبار اعموم عند ذنب اشارة في خبرهم اذ دلت على ما يابى الى القول بجواز اشارة
 في القاضى الامام بوزيد خبره لشرطه المتقدمين وجعل لكل تساو اعداد افعال مقتضى زيادة على انفس لم يحقق معنى انفس بدونا فاعني انفس
 ليحقق مسندا ولا يخلو في خبره فاعني اذ اخل المحذورات انفسا ثم قال وشال قوله تعالى ان اخبارا داسالى القرية اى البسا اقتضى لان احوال المسلمين
 فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون اسئل من اهل البيان يغيره فثبت الابل انتفاء ليفيد اشارة الامام فخر الاسلام دعائه اشارة في خبرهم اذ دلت على ما يابى الى القول بجواز اشارة
 اعموم تحقيق معنى بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقه نفسك وان خرجت فبعدى ارفان طلاقا وخروجا غير مذكورين في التلاوة ولعموم خبرها فاعني
 اعرف فسلوا طريقه اخرى وفعلوا امين ما يقبل العموم وما لا يقبل وجعلوا ما يقبل اعموم تساو اخر غير مقتضى وسواء محذورا وفعلوا
 تميز بها المحذورات عن مقتضى والجمع الشيخ العسفة في بيان الفرق وادراك تلك الامثلة وقال وقد يشكل اشارة في خبرهم اذ دلت على ما يابى الى القول بجواز اشارة
 مقتضى المحذورات لتساوهما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار وادراك على الكلام شيئا وهو ثابت لفتاى المحذورات ثابت لفتاى
 غير مقتضى اذ ثبت شرعا لانه لا يخلو في خبره فاعني اذ اخل المحذورات انفسا ثم قال وشال قوله تعالى ان اخبارا داسالى القرية اى البسا اقتضى لان احوال المسلمين
 الفصل والفرق بينهما ان الذي يقتضى خبره وهو الذي نسبه مقتضى ثابت عند مسة الاقتضى لا يقر عند تعريض بالمقتضى واذا كان محذورا فاعني ان
 الذي يحتاج اليه المطلق محذورا فاعني ان الذي نسبه مقتضى ثابت عند مسة الاقتضى لا يقر عند تعريض بالمقتضى واذا كان محذورا فاعني ان
 اخبارا داسالى القرية فان السوال مسنان الى القرية وواقع عليها فاذا صح بالابل الذي هو المحذورات يعتبر السوال واقعا عليه ويتغير احوال القرية
 من انفس الى الخبر فكان من قبيل المحذورات لاسن قبيل مقتضى مقتضى تحقيق مقتضى لا يتغير فان قيل فتقرر الكلام ابعادا للمحذورات انما
 مثل خبره في الاقتضى كما في قوله تعالى فاعني ان الذي نسبه مقتضى ثابت عند مسة الاقتضى لا يقر عند تعريض بالمقتضى واذا كان محذورا فاعني ان

فلا نستطيع ان نشأ فقال يا بشرى وقول عز وجل اسمه فقلنا اذ بسا الى القوم الذين كذبوا بايماننا فممنهم تدبر اى فممنهم يعلم بسوءنا واطروا
على الكفر فممنهم تدبر وفي نظائرها كثره ولا يمكن ان يحيل هذه المحذوفات من باب الانتقار على اذكرتم لاننا لم نلست باحد شرعية اذا كان
لذلك لا يتحقق الفرق بينهما هذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضى وهو المقرر عند التمسك به لازم وذلك في جانب المحذوف
غير لازم فان الكل من عند التصريح به قد يقرر وقد لا يقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزم في المقضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق
بينما وفيه منعقة شذوذا اصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجاهه بما ان المقضى شرعى كنبوت المصطفى الذي هو التطبيق في قوله انت طاهر فانه
لما وصفنا بالطارفة قضي ذلك وجود التطبيق من قبل البيع وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت انما مثل ثبوت
في قوله انت طاهر انك والناية ان الكلام لا يتغير بتصريح المقضى بتغيير المحذوف في غير كمالنا والناية ان ليس من شرط المحذوف الخطا ولا رتبته عن
الناية ليس بتأجيل فان الابل ليس بتجربة للقرية وشرط في المقضى ذلك لانه يتبع والرابع انه في باب الانتقار يكون المنصوص المقضى المقضى
للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عنى ياليت يكون الاتفاق ولتمليك المقصودين للأمر وفي باب المحذوف يكون المحذوف هو المراد دون التصريح
بفان المراد من السؤال في قوله تعالى واسأل القرية هو الابل دون القرية والحاس ان المقضى لا يقبل عموم عند المحذوفات قبله عند
فصله من المقضى والالفاظ لما انفصل المحذوف عن المقضى صار قسم هذا الفعل خمسة لاننا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان الحكم العبادية
الاستام اربعة ثم من ذلك طريق التقديرين يمكن ان لا يجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فاقية فيها لان
الكلام قد يتغير في المقضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى ياليت لا يتغير بتصريح المقضى وهو البيع لان المقضى على تقدير ثبوت ملكا للمالك لا يتغير
للامر وشار على ذلك التقدير كما قال اعتق عبدك عنى ياليت لا يتغير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا في قوله تعالى فاشهدوا
سبعك الحج يا شاة اياك من الجواب لا يثنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى انما لا يتغير الكلام بالظاهرة لا يعرف بلزوم تقدير الكلام في
وبعد لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اى القسمين لا شتر كما في التقرر وان اميا هو احد بابا يجوز التغير واذا كان كذلك
لكل بابا وهذا وقولكم المقضى تصح المقضى وتقريره فلا يصلح تغييرا لم يكن المقضى مجموع الكلام وتقوم سناه لا افراد كلاما وذلك مما
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون بطلان المقضى بل يكون مقرا متحيا والمسائل التي تحت فيها نية عموم وحى التي حملكم على خالفه التقديرين
فلبست من باب الانتقار على هذه الطريقة ايضا لان المصنف في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلى فعل
والكلام ان بيان عن شيى واحد الا ان احدهما او جزئى الاسد والمصنف كان المصنف مذكورا فتصح فيه نية التمسك واعلم ان التعريف المذكور
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابى زيد رحمه الله وهو يتوقف على اصله حيث جعل المقضى والمحذوف شيئا واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد
ان يرا فيه قيد يتغير المقضى عن المحذوف ليعلم الحد انما بان يقال واما المقضى فزيادة على انفس ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا
غوه واما القيد في المحذوفات في بعض مسنقات فخر الاسلام رحمه الله المقضى عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعى قوله انما ثبت
بمقتضى انما لا يتحقق تحقيق فيما يصور فيه التغير اذ هو تعذر العام على بعض سميات بليل متقبل فلا بد ان لا يكون المقضى لا عموم المقضى
وقال الشافعى رحمه الله انه لا يقبل عموم لانه ينزله انفس حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت انفس دون القياس فيجوز فيه عموم كما يجوز في انفس قلنا نعم
من عوارض الالفاظ وهو غير لغوي حقيقة ولا التقدير فلا يجوز فيه عموم وذلك لان ثبوت المقضى للحاجة والفروجه حتى اذا كان المنصوص عليه حكم بدية
للمقضى هو الثابت بالفروجه يتقرر بعد ما لا حاجة الى اثبات صحة عموم المقضى فان الكلام مفيد وانه يقع في ارض الفروجه وهو صحة الكلام

وملءه وجوب العدم فلا ثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميت لما يجزى بقدر بقدر ما هو سد المسقوف وما زاد ذلك من الحبل والتناول لا يثبت
لا يثبت حكم الاباحة بخلاف انفس فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة عمل المكية فيكون في حكم تناول وغيره مطلقا قوله مني لم يمت لا يشرب اذا قال ان شرب
معتدى حر وقال ان كانت فبعضي حر ونوشى شرابا دون شرابا او ما دون طعام لم يعتدق الا عندنا لا قضاء ولا ديات لان الشرب والاكل هم
للفعل والشرب او المأكول عمل لفعل وهم الفعل لا يكونان هما للفعل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون فعل فثبت الفعل مقتضى
لما بقا في حق ما لم يخط به من الشرب والاكل دون جهة الميتة او في ما ورد في المخطوط غير ثبت فكانت الميتة والاشربة في غير المخطوط فثبتوا اما ما في شرب او
اكل طعام فليس من باب العموم بل لمعقول على ما لا يوافق الاكل والشرب بدون الطعام وان شرب لم يحصل لمحض الفياض وهو كالوقت وانما في شرب
وهو راكب او راجل او خارج الدار او دون ذلك فثبت لا للعموم المخطوط ولكن لمعقول المخطوط في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة شرب والاكل فثبت
المقتضى ما في قول من شرط في المقتضى ان يكون امر شربا او اشكالا ان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشرب لا يثبت فادس الشرب على يعرف
من لم يعرفه اشترع أصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا او عقلا لا لغة كما ذكره بعض المحققين ان المقتضى هو الذي لا يلبس
عليه اللفظ لا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يتبع وجود المخطوط شرعا لا لغة كقولنا اعتق عبدك فمضى او يتبع وجوده عقلا ودون
قوله تعالى ربست عليكم اسمائكم فثبت مقتضى اضمار الفعل وهو الوطى او الشك لان الاحكام الاتباع بالاعيان بل بالعقل لتعلقها بالافعال المكنة
يتبع كون الشك ما زاد الا يثبت قوله عليه السلام رفع عن شدة الخطر والبيان انما الاحمال بالنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب ان يقتض
لكن يتخذ الفرق بين المقتضى والمندون اذ ذلك لان المقدرة ثابتة بدلالة العقل فيصير المقتضى والمندون قسما واحدا وهو مخرجات ما افتتاره
من الفرق بينها قوله كذا في كتابه اي دكا ان الثابت بمقتضى الشر لا يحتمل التحصيل كذا في الثابت بل كذا في الشر لا يحتمل التحصيل فثبت ان مقتضى
بيان ان الاصل من غير تناول له دية ببناء ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النفس بغيره واما كان معنى النفس تناولا لا لغة لا يتبع في حال
غير تناول دونما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم بل ليس يتعرض وذلك يكون في حال اختصاصه بالقول اذ ثبت عليه معنى النفس للحكم بمعنى شرب
لا يقتضيه فلو قلنا بالتحصيل لا يكون عليه لهذا الحكم في بعض الصور فيزعم كونه على الحكم وغيره له وهو محال ولما الثابت بشارته النفس فثبت مقتضى
منهم القاضى بالامم البوزيد لا يحتمل التحصيل ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله كما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سابق الكلام
له فزيادة على المطلوب بالنفس مثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتحصيل قال القاضي الامام البوزيد الاشارة زيادة معنى على معنى النفس واما
ثبت بايجاب النفس اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الاية رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بشارته النفس
كالثابت بالعبادة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام كما ان الثابت بعبارة النفس يحتمل الخصوص فكذا الثابت بشارته وذكر بعض المشايخ
ان صورته اما قال الشافعي رحمه الله لا يعمل على التمسيد لانه حتى لمكان ثبت ذلك بشارته قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان
درجاتهم فاورد عليه ما روى انه عليه السلام ما على حمزة سبعين سلوة فاجاب بان تلك الاية نصت في حق او مخصص من عموم تلك الاشارة

فثبت في حق غير على العموم وفيه ضعف فديناه في كشفه وانما لم

قوله فصل ومن الناس من عمل في النصوص اي هكذا سبأ بوجه آخر غير ما ذكرنا في فائدة عندنا واعلم ان عامة الاموليين من اصحابنا
رحم الله عنهم انهم قالوا اللفظ المنطوق ومفهومه وقالوا دلالة المنطوق ادى الى اللفظ في محل النطق وجوابا ما سبأه عسيرة
واشارته واقتضاه من انما يقتضيه دلالة اللفظ لا في محل النطق بل في مفهومه الى مفهومه لرافقه وهو ان يكون

[illegible]

المنصوص من المواد الواردة المحققين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص مما يتناول الجنس كذا ذكره شمس الدين
 قوله ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة التي عملوا بها اتاحل الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعاق بالشرط عدم
 وجود الشرط ولكن هذا لعدم عندنا هو لعدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعند موقوفات بالتعليق ففي قولنا ان قلت الدار ذات
 طابق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واما قوله فان وجود الشرط وعدمه فموقوف
 موقوف الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفاءه عند الشافعي رحمه الله وعند جميع المتألمين
 وبمسمى هذا مفهوم الشرط كذا الحكم اذا صيغت الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاماً ولكنه قد وصف شخص البعض كقوله عليه السلام
 في الغنم امانة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص بجنسه لا بكل الجناس قوله تعالى يحكم بابا النبيون الذين سلوا
 فانه وصف النبيين اجمعين و قوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد لجميع الجناس يدل على وجود الحكم
 عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عند عدم كمال النص عليه وبمسمى هذا مفهوم الوصف ولهذا اى ولان عدم
 الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز ان يضافى رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الانجاب
 المذكورين في قوله تعالى ومن لم يتطبع منكم طولا ان ينكح المحضات المومنات اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
 فما ملكت اى الحكم من نكاح المومنات اى فليتك مملوك من الامار السلمات والطول الفضل والفتى والغبات الشاب وانشاء بمسمى اى
 والامة فتى وفتاة وان كانا بكسبة عن لانها لا يوقران توقير الكبار لقمانان الله تعالى لما علق جوارحه على الامامة بعد طول الحرة وقيد
 الغقيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط والوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة
 لغوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يجعل طول الحرة لغوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عند تعليق الشرط
 اربعة دى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحتها وبى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وحشية المعنة وهو الزنا وان لا يكون تحت
 الامة اخرى بنكاح او يملك يمين لان جواز نكاح الامة عند ضرورى وبى انما يتحقق عند استجماع هذه الشرط لا يلزم عليها لم يعمل
 ومفهوم قوله المحضات المومنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعاً من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول
 الكتابية مانعاً اذ لو كان مانعاً لما كان يقيد الايمان فائمة لانه ليقول بالعمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه
 منها فان صيانة الحرة من الاسترقاق واجب بها امكن وقتها امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعايته وصف الايمان
 في الولد فانه يمنع خبر الابوين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التمييز وقال البوسعيد الا مطحني و
 من اصحابه اذا وجد طول دمية ولم يوجد مومنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وحاصله اى وحاصل ما قال الشافعي
 في سلب المفهوم او حاصله في الكلام انه اى شافعي رحمه الله انما لا يمنع عنده في قوله بوجباللعدم عند عدم لان خبرا وجه الشافعي كذا في الشرط
 بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف ثبت الحكم مطلق الاسم كما انه لو لا الشرط ثبت الحكم في كل
 الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان وفلت الدار فانت طالق متعلق بالركوب في قوله ان دخلت الدار فانت
 فانت طالق فلما ظهر الوصف اثر الشافعي كما ظهر للشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط عا لاني منع الحكم دون السبب اثر التعليق
 المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع احبب عن الانعقاد عند مكان السبب بوجود امر جباللحكم

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندها التعليق منع السبب عن التعليق
على ما ينبغي فلا يكون السبب وجوبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصل الذي كان قبل التعليق على عدم الشرط هو تعليق
التعليق يوثق في الحكم دون السبب فان من قال لا مرئ انت طالق ان ذلك الدار لا يوثق التعليق في قوله انت طالق منه من هو موجودا
يوثق في كونه منه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
وهو طاعة ما فيه نفسه ولكن على ما لا يثبت لكان الشرط ثابتا في الحال فيكون الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والامانة ومنزلة شرط الخيار في
البيع فانه يخل على الحكم دون السبب فيوجب استغناء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق المحسوس فان التعليق يقتضي لا يوثق في فعله الذي هو سبب
الاستقوط بالاعلام وانما يوثق في كونه وهو الاستقوط وكذا التقيد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان لو
هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولولم يخل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على خلاف الحكم
عنده عدمه لم يكن لذكرها فائدة فانه اذا استوت العلوق والسامية في وجوب الزكوة واستوى عمل الطول ووجوده في جواز الكحل الا انه لم يثبت
لذكر السامية والتعليق لعدم الطول فائدة وتخصيص امار الفقدار والبلغار وتعليقهم بالشرط فائدة متمنع تخصيص الشارع وتعليقه اولى الاتي ان
غير الشارع وتعليقه بوجوب العدم عند العدم فان من قال غير ان فعل عبدي الدار فاعتقه تفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم
الدخل يمنع جواز الاعتاق كما كان وجوده يجوز ومن قال غير ان فعل عبدي الدار فاعتقه تفهم منه لغة نفي فخر الا بغير ذلك التعليق صاحب الشرع وتخصيصه
لان الحكم صاحب الشرع وارد على اساسه لانه وقواعدا قوله ولذلك ابي ولان التعليق يوثق في منع الحكم دون السبب الطل اشافته
رحمة الله وتعليق الطلاق والعقاق بالملك ان قال لا يجنبه ان تزوجك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كملت زوجة امرأة فنتى
طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حرا او قال لعبد الغير ان ملكك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله بطلاحي لا يقع الطلاق والعقاق بهذه
الامان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لا اعتقاده من وجود الملك في الحال لانه لا يعتقده بدون الملك فيشرط الملك
في الحال ليعتقر سبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا انحلت عن الملك لغاها لوقال لا يجنبه ان تزوجت امرأة فانت طالق فنتى
تزوجها ثم وبعد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او طعم عشرة ساكنين او كساهم قبل الحنث بازعده
لان اليمين بسبب الكفارة ولذلك الضمان الكفارة اليها فيقال كلفنا يمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها لكان التعليق بقوله تعالى
ذلك كفارة ايمانكم اذا علفتموهن ثم مدرك الحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء مترسخ اى ساخر عنه اى من سبب
بالشرط اى بسبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التججيل لان الاداء لعبد اى بسبب قبل وجوب الاداء ما يترتب التججيل الزكوة والدين الموجب وكذا التكفير
بعد الجمع قوله والمالي يحل لفعل بين وجوبه وجوب ادائها اشارة الى الفرق بين كفارة المال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تججيلها
قبل الحنث عنه بخلاف الاولى فقال الواجب للمالي قد يغفل نفسه وجوبه من ادائه لان المال لا يغفل نفسه فجاز ان يصعب المال باليمين
ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر فثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل
حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتل لفعل بين وجوبه من ادائه ليعني ليس وجوبه الا
وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا فعلا لا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والعدم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء
فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متوقف قبل فلا يجوز الاداء

قبل الوجوب ولهذا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول قوله ولما ان الغنى لم يثبت الوصف في الغنى الى اخره
في الكلام انما لا نسلم المقررة الاولى ان الوصف يلحق الشرط على الإطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو على وجهين قد يكون
بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقاً وهو ادنى احوال القسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم لان لما لم يغفل عن سبيل الشرط كان
وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشارع حرجاً في قوله تعالى ان نفيك المحسنات الموشاة معتبراً في شرط الجواز حتى
يجل طول الحجة الكتابية النافعة من جواز نكاح الامة لطول الحجة المسئلة لانه ذكر على سبيل التشرية لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا انكم الموشاة الاية فان المسئلة والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان كان الحكم
في الموشاة كذا في التناكب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان موثراً في الحكم كما في قوله تعالى والزاني داسرة فان
وصف الزنا هو الموثر في وجوب الجدة وصف سرقته هو الموثر في وجوب القلع لان الحكم منى رتب على سبب شق كان في حجة متقادة عليه للحكم
على ما عرفت لا يكون عدمه على عدم الحكم ايضاً لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بل خلافه اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف
الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذ لم يثبت اختصاصه به وان كان شرطاً اي وان كان الوصف في معنى الشرط ولحقاً بعد
لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضاً لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف المحقق به وذلك لان تأثير التعليل في منع
الامر الا في حكم قصداً لان التعليل دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فقد علق بهذا الشرط وقصد التعليل عند دخول الدار لانه الحال فلم يبين السبب بوجوبه اقبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
عدم سببه لا يمنع التعليل اياه قصد ان يخرج من حاله قوله انت طالق جازاً لدخول الدار والجواز عندنا بل اللفظ متعلق بوجوب الشرط
فان من قال بغيره ان تكرمى اكرمت كان متعلقاً اكرمت اكرام صاحب اياه فكان اكرامه معدوماً قبل اكرام صاحب اياه فكذلك من جعل
التعليل جزاءً ودخل الدار كان التعليل معدوماً قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التعليل لا معنى لتوهم
انت طالق قد صار موجوداً فلا وجه الى جلاء معدوم التعليل فجعل التعليل ثابتاً بالغاية وهو وقوع الطلاق كشرط الجواز في البيع لا كما قيل
انت طالق معدوم ولكن بجعل التعليل انما من وصوله الى المحل وذلك مانع من التقاود لان العلة الشرعية وتفسيره قبل وصوله الى محله كما
لا يصير ملة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيعاً بحسب انما العلة انما لا يكون
انت سبباً لطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا ضعفت انت طالق الى مية او مائة ارجح ان يكون سبباً لعدم المحل لما دخل التعليل على قوله
طالق منعه من الاصل الى محل كالتعليل القليل يمنع وصوله الى الارض واذا لم يحصل بالمحل لم يصير قوله انت طالق ملة فكان ينبغي
ان يلغوا لما لم يحصل بالمحل كقوله ايضاً انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجحاً بوجوب الشرط وتحلل التعليل جلياً وكذا
بجمله عرفية ان لا يصير سبباً لبيع لغيره ان يصير سبباً بوجوب الشرط الا في المحاسن ولو علق بشرط لا يبرج وجوده ولا يمكن التوقف
عليه لما انشأ كما لو قال انت طالق انتشاء الله وغيره من الحسابات التي فان نفسه ليس قبله فكذلك يبرش ان لا يصير سبباً لطلاق لغيره بل انما انشأه لغيره
التي من منع الرمي من التقاود علة للفعل لا من التعليل من وجوبه فكذلك التعليل بالشرط في اشرايات دين بنذا ان العلق بالشرط يصير كالتعجيل
وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليل فنصار ذلك الكلام تجزئ في هذه الحالة فان قيل اننا قال الماقل لاسماتين فقلت لاسماتين
طالق ثم جئت فقلت الدار طالق ولو خرجت في هذه الحالة لا يقع قلنا انت لا يصير ذلك الكلام للمعلق تجزئ عند وجود الشرط وذلك الكلام

کان مجامعہ دلیلاً انما لا یصح من الجہن من عدم اعتبار کھار سہ شرعا فاذا کان ہذا تجبیر الکلام منج شرا عامل فی عقد انیتہ وازا ثبت
 انہ بمنزل التجبیر بر اعی لا کو تعلق وجود الحمل عند وجود الشرط فالعامل ان الکلم من الحالت یومر عندہ لتعلیق فی ذی الایہۃ لیکمل فی ذاک الوقت
 والوصول لہ الحمل عند وجود الشرط فی ذی جودہ لہم فہذا لوقت گذشتی شرح الباع شہر لائتہ حرہ اللہ قولہ لہ ای ولا یعلق بشرط انیتہ بامانہ لتعلق لہ
 علقت لایطابق بان قال وانشہ لا ینظر لہم لستہ او قال ان طاعت امراتی فبعدی حرثم قال لہما ان دعت لہا زفانت طالق لا یحسب
 فی الیمن الاولی قبل وجود الشرط فی الیمن الثانی لان قولہ انت طالق لالم یقع سبباً لم یعد شرط الحسب وہو تطلیق فی
 الیمن الاولی وہو مذہب الشافعی حرہ اللہ انیتہ فقد ذکر فی الوجیز والہندیہ وانیفخص اذا قال ان طلقک فانت طالق کم
 قال لہما ان دعت لہا زفانت طالق لم یقع شیئہ لہ لیس تطلیق فیکون ہذا استدلالاً بما ہو جمیع علیہ والزامہ علی بعضہ قولہ وہذا
 ودخل الشرط فی الطلاق وارتفاق واولہا ہما تحت شرط الخیار فی البیع حیث جعل شرط الخیار داخل علی حکم دون السبب
 وہو البیع لان البیع لا یجوز الا بحکم الطھر لہ من قبیل الاشیات وہو سببہ لا یجوز الا بحکم الطھر لہ من قبیل الاشیات وہو سببہ لا یجوز الا بحکم الطھر لہ من قبیل الاشیات
 بالشرط خطراً فکان القیاس ان لا یجوز البیع مع شرط الخیار کما لا یجوز مع سائر الشرط ولہذا انہی البی علیہ السلام عن بیع بشرط
 الا ان اشرع جزو ذلک بزورہ دفع النہن فکان لہذا کل المیتہ مالہ الجمعیۃ فیقدر بقدر المفرورہ وہی متغیرہ واخلط علی الکلم
 السبب لہ لہ وجعلہ واخلط علی السبب لتعلق حکم القیاس فزورہ استعمالہ ثبوت حکم قبل سبب ووجہ واخلط علی حکم لاعتقادہ سبباً لہما
 ولم یعلق بالشرط الا ان حکمہ تاخر عنہ والحکم ما یجوز التاخر عن سبب وکان جبلاً داخل علی حکم او لقلیل الخطر مع حصول المقصود
 وہو نہ دارک النہن فاما الطلاق وارتفاق ونحوہا یجوز التعلیق بالشرط فوجب ان یجعل الشرط داخل علی اصل سبب او لوجہ
 واخلط علی حکم کان لتعلیق قیاس جہ دون وجہ والاصل ہو لکمال فی کل شیء اذا نقصان بالعوارض وقد عدم العوارض ہنا
 فوجب القول بکمال التعلیق وقیل الفرق بین شرط الخیار وسائر التعلیقات ان ثبوت الشرط فی البیع یکمل علی ان الی
 الاستعمل فیہ فیقال بیک علی ان الخیار اور علی انک بالخیار وہذا الکلمہ وان کانت بالشرط لکن عملہا علی خلاف عمل کل التعلیق فاما
 اذا قلت از وعلی ان تزورے گنت معلقاً زیارتک زیارتک ویکون زیارتک سبباً لزیارتہ
 علی ہذا جماع اہل اللغۃ واذ کان کذلک لا یوجب ہذا الکلمہ تعلیق نفس البیع ہذا الشرط بل یوجب تعلیق الخیار
 بالبیع وثبوتہ بقیعہ البیع خالفنا ثبت الخیار وازا یثبت الخیار مع اللزوم وثبوت حکم ہو الملک لان حکم الخیار فی
 اشیع لہذا ای ولان فی اشرع شرط الخیار داخل علی حکم دون السبب لوجہ فباع بشرط الخیار یحتل لان البیع قد تحقق لہا
 لہ نتیجہ شرط الخیار عن الاعتقاد وینبغی ان یکون ہذا بالاتفاق انیتہ لان الشرط لما کان داخل علی حکم دون السبب فی غیر البیع
 عندہ کان داخل علی حکم فی البیع بالطریق الاولی والیہ اشرع فی الوسیط لفرار الی حرہ اللہ حیث قیل فیہ ان ثابت بشرط الخیار جہا
 واستحقاق الفسخ ولا یوثر فی تاخیر الملک فی قولہ بل ثبت الملک لا بشری والاصل ان الملک موقوف ان کان الخیار لہما وان کان
 لہما فاما الملک لمن لا الخیار واذ ثبت ان مذہبہ فی السکتین مثل ہما ففقد الفرق وکم الا لزام قولہ واذ ثبت ان لتعلیق بالشرط
 فی سبب باعلام سبب تعدل الی زمان وجود الشرط لانی احکام السبب تعدل قال الشافعی حرہ اللہ جمیع تعلیق الطلاق وارتفاق بالملک لان
 قبل وجود الشرط بین وکل الانزام الیمن الزمہ ویسود فاما الملک فی الحل فاما بشرط لا یجاب الطلاق وارتفاق وہذا الکلام لیس باجاب

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا ان يبرهن ان يعبر بها بان تنقبا بوجود الملك في الحال حين يعبر بها با بوسل الى الحال
 المتعلق باعتبارها وان لم يتبين ذلك بان كان الشرط سالا اثره في اثبات الملك في الحال شرطنا الملك في الحال ليس بعلية
 عند وجود الشرط اعتبارا فلهذا هو العلم بغيره فالاصل لقاعدة ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتبين به عند وجود الشرط نفق المتعلق
 باعتبار ذلك الملك وليس من اختيارنا هذا الملك بالطريق الاول بل لا يغيره بالاصل بل لا يغيره بالاصل بل لا يغيره بالاصل بل لا يغيره بالاصل
 ان منحت فعلى كفارة تلك اليمين فرفع المتعلق به اليمين عن صيرورتها سببا للكفارة في الحال ولكنها بغيره ان يعبر بها بغيره
 الاضافة اليها فنقل ان يعبر بها بالبحث لا يتصور الا اذا كان لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور قبل الصوم قبل الحنث والدين
 ان اليمين ليست بسبب للكفارة في الحال ان اذ في درجات السبب ان يكون مفسدا الى الحكم واليمين شرعة موجبة لا بغير الحنث
 الذي هو صفة فيستحيل ان يكون طريقا الى الكفارة التي بنيت على الحنث الا انما لما اتممت ان تعبر بها بعد الحنث بطريق الاضافة
 شيفت للكفارة اليها توسعا لاسباب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعميل الذكوة لان السبب وهو ملك الغناب تحقيق
 في اول المحول الا ان وجوب الاداءات اخر الى صيرورته حليا ومتى تم المحول يستند هذا الوصف الى اول المحول فيلزم ان الاداء
 واقع بعد تمام السبب والما فيها نحن فيه فالسبب يتبين بتعقده على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف الاجل
 لا بل لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن اليأس بل يوجب الاداء الى عين المحل لا غير فجزا الاداء قبل حادثة
 اسبب ونفس الوجوب وما ذكرنا من الفرق بين المتعلق والاضافة فان الغرض من المتعلق في مثل قوله ان غات الاداء
 كانت طالق ادانت حولا كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بانتهى الى حصول البر
 عدم الحنث لا يجوز ان يكون السبب مفسدا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يودي الى خلاف موضوع المتعلق فلا يكون سببا ولا يتحقق
 من الاضافة في مثل قوله انت طالق ادانت حولا لم يكن ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره تعيين زمان الوقوع لا يمنع
 الاضافة في الاضافة الاعتقاد السبب بل تحقيقه فلهذا قال شافعي ان القدر في يدهم هذا فعلى جزو لو قال ان فعلت كذا فعلى
 ان القدر في يدهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز اتحقق سبب في الفصل الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا
 جاز التملك الجبرم ان التبرير لتأنيق انفق بالموت ولو كان المتعلق بالغا للسبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في المتعلق بغيره
 اشروط لان القول المانع من السبب في سائر التعليقات فانم قبل وجود الشرط لا يمين واليمين المانع وهو المقصود فاما اذا
 المتعلق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وعلم انجز لان الجزاء متعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم اخر من المولى فلا يمنع
 السبب من الاعتقاد واخذ حكم الخلافة لشتمه معنى الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو تأخير السبب الى زمان وجود الشرط كما بينا
 انه لا يمكن جهلا لان زمان وجود الشرط زمان بطلان اليمين الكيفية كان جله سببا في الحال اول اليه اشرى في المدية قوله وافر قاي فرق
 الشافعي رحمه الله بين المال والبدن في ساقط لان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله واما القصد من المال في حقوق العباد
 اى ساقط اعتبارها فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد يغفل عن نفس الوجوب في البدن ايضا فان المسافر اذا سام في مؤن
 جاز بالاتفاق وانما وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لمعقول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد
 هو الفعل في جميع الحقوق لمعقول الاتي به واما المال ومنافع العبدان الثاني يتاوى بها الواجب كما ان الاداء في البدن المتعلق

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا يفعل لان الفعل هو
 حصول ما يفتق به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال وكون الفعل ولهذا اذا انقضى بغيره واخره ثم الاستيفاء فيؤخذ من الشرط
 بدون الوضعية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجرة اشترط وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما حصل
 بالفعل وهو مبيعة الشئوب تحيطا او مقصورا مثلا فانما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العباد ونفس المال ليست لعبادة وانما العباد
 فعل يباشره العبد بخلاف هو النفس لا بتفاهر صفات الله تعالى باذنه فكان المال الذي لا يدار مثل اليدني من غير تفرق ولهذا لا يؤخذ
 الواجب المالي من الحركة بلا وضعية لغوات المقصور وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصور لم يتبادر بانساب كالصلاة لان
 نقول المقصور وهو حصول الشئ قطع ما كلف من المال يحصل بالناسب والا لا يتبع فعل منه فالتفتي به عند حصول المقصور بخلاف الصلاة
 لان المقصور هو تعاقب النفس بالقيام للمحدثه لا يحصل بالناسب فلم يتبادر بفعله وعلى هذا الاصل جزا ما يحل الاستعمال طول الحرة لان
 تعاقب الحاج النكاح الاستعمال عدم الفعل بقوله عز اسمه ومن لم يستطع سلك طول الاية ولم يحرم حال وجود بل لم يذكره والتعليل بان الشرط
 لا يجب نفى الحكم قبل وجوده فيجب العمل بها ما قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للعمل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند
 وجود الشرط وانما كان الحكم ثابتا منها قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذا لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال
 ومتعلقا بشرط فمطر قلنا ما هو شرطه ليس ثابتا قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بغيره
 الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التقادفيا هو موجود فانما هو متعلق فلا لا يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم
 متعلقا بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال بعده اذا جاز يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاز يوم الجمعة فانت حر كان الثاني محجوا
 ان كان سببه الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاز يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فانت حر يوم الجمعة ليعتق باعتبار التعليل الثاني لان
 قيل من هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم القيد والقيود يودي الى هذا
 فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا
 انما لا يجوز هذا من غير واحد وانما يصح فوجا يترى انه لو قال لعبد انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشرب ثم قال اكل
 ستما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليل الاول وبعض الشرط بالتعليل الثاني حتى لو اكل فاكل في غير ملكه ثم اشتد فشرب انما يتحقق
 تمام الشرط في التعليل الثاني وهو ملكه فان قيل اسه فأيده في التعليل الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كرامة نكاح
 الاية حال طول الحرة فان نكاح الاية وان جاز عندنا حال الطول لكن استحب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا يخرج الاية ويكره
 ذلك اذا تزوجها وهو شرطه خرج على وفاق العادة لقوله تعالى فكاتبوهن ان علمتم فمهرن فليس عليكم جناح ان تقصروا من اصابه ان ففتم
 ورايكم التي في جواركم وذلك لان الرجل لا يزوج الاية في العادات الا عند الجبر عن نكاح الحرة وليتأكد من ذلك فافرح الله تعالى
 هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البربري قوله ومنها في بعض النسخ ومن هذه الجملة اي من الوجود المناسبة
 ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على العبد اي تكوّم بان المراد منه ما هو المراد من العبد وان لم يكن كل شيء من الحيوات له اية حقيقة وكل
 لا يكون لغو منه عين الغلو من تلك المناسبة كان متعارفا لها سواء كان لا زالها او غاب قلنا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا انسان
 فانما انه واحد ولا واحد فمقتضى ان متعارفان لكونه انسانا وان كانا علم ان لغو من كونه انسانا لا يتأكد عنهما فاللفظ الدال على حقيقة من حيث انها

و

هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قبود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيّد كما ذكر في المصنوع وهو
 قول المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله فانما اسم يدل على البنية مملوك من غير تعرض لكونها
 مسلمة او غير مسلمة والمقيّد ما دل على دليل المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله لعائى فخر برقبة وسنة او بالنفي كقوله عز وجل
 عمل غير صالح وما ذكرنا من الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة البنية
 والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وافرقت بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمفرقة
 والعام وغيره بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الامداد وكثرة غير متعينة
 العام ولوحدة متعينة المعرفة ولوثة غير متعينة النكرة والظاهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في إطلاق الاصولين اذ يشمل جميع العلم المطلق
 بالنكرة في كتبهم غير بعيد عن الفرق بينهما ثم ورد المطلق والمقيّد على وجهه اما ان رداني غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله صلى الله عليه وسلم
 ادوا من كل حرد عبد كذا وادوا على كل حرد عبد من المسلمين كذا وتسل قوله صلى الله عليه وسلم لا تكلح الا بشهود ولا تكلح الا بولي وشاوى
 عدل او في حكم واحد في ما رددناه اثباتا كما لو قيل في الظاهر احقق رقبة ثم قيل احقق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تتحقق مدبر اثم قيل
 لا تتحقق مدبر اثم او في حكمين في ما رددناه مثل اقيم صوم الظهار بان يكون قبل التماس والطلاق المتعامة عن ذلك علمين في
 ما رددتين كاستيذان العيام بالتتابع في كفارة القتل والطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في ما رددتين كإطلاق الرقبة في
 كفارة الظهار والعين ولقيد ما بالاشايخ كفارة القتل واليه اشير قوله وان كانا في ما رددتين فمذاهبنا متسام والفقهاء الاصوليون على ان
 لا يحصل في القسم الثالث والرابع والخاص لعدم المناقاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي حرمه الله المحلل في القسم الرابع فيقول
 اصحابنا واصحاب الشافعي حرم الله على وجوب حمل المطلق على المقيّد في القسم الثاني والى الاخر اذن من هذا القسم اثنان في حرمه الله بقوله
 بعد ان يكونا علمين وختلفوا في القسم الاول والاخير فمذهب بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي حرمه الله المحلل واجب في القسم الاول من غير
 ما جازى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا يحمل فيه وانفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا يحمل فيه وحمل اصحاب الشافعي حرمه الله المحلل كقوله
 نقل بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيّد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوا من باب المحذوف الذي سبق الى القسم الثاني
 كقولهم تعالى والذاكرين الله كثير والذكريات وقال اهل التحقيق نعم انه يحمل على المقيّد بقياس صحيح الشرط وهو صحيح عندهم من اجل ان
 اوجب المحلل في ما رددناه واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحماوية اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد
 في نفس واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيّدا لثاني فلا بد من ان يجعل احدهما أصلا وبني الاخر عليه
 ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا يفيد والمقيّد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان يحمل أصلا وبني المطلق عليه
 ولا ان المطلق يحمل او يحمل والمقيّد مفسر فحمل المحلل عليه ويجعل المقيّد بيان له على انه هو المختار لا الشافعي فيثبت الحكم بما يقيد او ما قبل
 راجع الى ان العموم حجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيّد لم يكن في المقيّد فائدة وادى الى الغارصة القيد لان العمل بالطلاق والمقيّد
 كان جائزا قبل ورود المقيّد فمذهبنا ورد وجاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيّد لم يكن في المقيّد فائدة ويستدل من اوجب المحلل في حكمه
 في ما رددتين من غير ما جاز الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقيد في موضع الكثرة بذكره في موضع آخر والمألفين فروجهما والمألفين
 والذاكرين الله كثير والذاكرات اى وحافظات وذاكرات كثيرة او كقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف

من غير ما عندنا من ان هذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز
ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بحج الظن والتمسك كما لا يجوز كما في المحاذيات والذرات والظن
للمعطى وعدم الاستقلال واما من جزم الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله وفي نظره من الكفارات لانها منبر من
تقديري كلاس القياس على ان مفهوم حجة فانما بان التقييد بوصف بمنزلة المتعلق بالشرط وان يوجب عدم الحكم عند عدمه كما ينبغي لوجوه
على ما بينا فلما كان النفي حكم النقص التقييد كالاتبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لانه اذا كان النفي منصوباً عليه ولما
يتعدى الاتبات والرقبة في كفارة القتل مقتدة بوصف الايمان فاجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فتتعدى هذا الحكم الى نظائر
من الكفارات لانها منبر واحد كما يتعدى حكم تعيينه لا يدعي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما ملابسة ولا يقال
هذا معتد به الى انه نفس بالاطلاق انما نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن التقييد غير متعرض له النفي ولا بالاتبات فصار المحل في حق الوصف
فالبا من النقص فيجوز تقديريه حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل التقييد على المطلق لان التقييد ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو
بالقياس تمت ابطال التقييد المنطوق به فلا يجوز وانما لم يثبت طعام كفارة الايمان في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الطعام وطعام في
صوم كفارة البهمن وطعامه بالطريق المحل مع ان الكل منبر واحد لان التفاد بين هذا لاشياء ثابتة باسم العلم وبهم اشهر من ثابته
ايام وسنتين سكتا وعشرة ساكنين ونحو ما ذكرنا في وجوب الوجود عند الوجود ولا يوجب عدمه عند العلم واذ لم يثبت العلم به في المحل المنصوب
لا يمكن تعديته الى غيره ولا التقييد لعدم محال فيكون المحل المطلق على التقييد يعني اذا ورد في الحكم دليل انه ذكر ورد في السبب بعد هذا قوله ان
كان في حادثة واحدة يوشك ان كان في حادثة ثنتين لا يحل المطلق على التقييد بالطريق الاول وتولد بعد ان يكونا محكمين اى بعد ان
يكون المطلق والتقييد وردا في مكين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والتقييد وردا في مكين بشراي انما ان كانا في حكم واحد لا يتغير
المحل وقد عرفت انما اذا كانا في حكم واحد في حادثة ثنتين لا يجوز الحمل فكان هذا احتراز عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لاني ثابته
فيكون معنى هذا الكلام لا يحل المطلق على التقييد في حادثة ثنتين اصلا لاني مكين لاني حكم واحد ولا يحل التقييد في حادثة واحدة اذا كانا في مكين
فالما في حكم واحد فيحتمل وذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبغي من توسعة الامر وتسهيله على النحلي كالتقييد في
من التقييد والتشديد لنفسه اسكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثة ثنتين يمكن العمل بكل واحد منهما لا يجوز
ان يكون التوسعة هو المقصود والاشارة في حكم حادثة والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل
والبعين وكذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا في حكم حادثة وتسهيل مقصودا في حكم اخرى فكذلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الطعام
فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر والاوجه الى اثبات التقييد بالقياس انما الاستلزام ابطال النقص المطلق والقياس المودى الى ابطال
النقص باطل فالما اذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متناقضان فلا يصح ان يكون الحكم الواحد
في حادثة واحدة في حالة واحدة تقييداً بالتقييد في حادثة واحدة ولا يجوز حمل التقييد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على التقييد لا على
فذلك حلتنا الصيام المطلق عن التنازع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على التقييد قوة بن سحور رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متنازعة
لان قرائنا لما شتمت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجتمع المطلق والتقييد في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد لا يصح ان
يجب تنازعا وغير متنازع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على التقييد ضرورة ولولم يحل لزوم التقييد ان يجب عليه يوم ستة ايام فلا يشترط

بالنفس المقيده فانه مطلقة عن السابغ بالنفس المطلق وهو خلاف الإجماع والنفس فوجب الحمل لا محالة والدليل على ان الحمل بالاطلاق واجب في قوله تعالى
 لا تأكلوا من اشيائهم ان تبدلتم تسوكم منى من السلطان عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكأن في التوجه الى المقيده لتعرف حكم المطلق
 مع اسكان الحمل بتمامه على هذه المنى عنه فلا يجوز وما قول المقيده بالوصف بمنزلة التعلق بالشرط فغير مسلم على الإطلاق كما بينا ولكن مسلم
 فالتقيده لا يوجب النفي عند عدم القيد كالقيد لا يوجب النفي عند عدم النفي بل القيد او جوب لكم في اجابة من غير تعرض له بالنفي عند عدم
 لان الاسباب لا يوجب النفي عبارة ولا شارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد وجوب النفي ولا انقضاء
 لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يحتمل الكلام بشرط ولا عرفنا مكان الاحتياج
 بالقيد الاثبات القيد في المطلق باعتبار ان القيد يوجب لعدم عند عدم احتياج جازا دليل لان المسكوت عنه عدم العلم ليس بدليل او اما
 عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبله وروى المقيده لان المقيده فانه ان الرتبة الكافرة انما لم تجز في كفارة
 اقل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحريم الوصف ونزع الشاة لان المقيده في جوازها اذا الكفارة في نفسها وقد رد بالاعتراف الا شرعا
 فما يحتاج الى الشرع لان عدم كفارة كذا في التقويم ثم بين شيخنا لا يتواءم المطلق على إطلاقه والمقيده على تقيده في محاذ واحد
 ليدان يكونا محكين فقال قال ابو حنيفة ومحمد بن قيس قريبا التي خاص بينهما في حلال الصوم ليل واحد او نهرا ناسيا الى الصوم انه ليسا لف
 الصوم وقال ابو يوسف الشافعي ليسا لف لان التقديم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى نصيام شهرين متتابعين من قبل ان
 تيسا وقد فانه تقديم لكل عليه ولكنه لو اتم بالحق عليه من نصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولما سالف وقع الكل بعد
 المسيس وكان الاتساق اولى لكونه اقرب لبلى الامتناع لهما انه قد ثبت بمقتضى النص ان الاخلاص من المسيس شرط في الصوم كما ثبت في
 ان التقديم عليه شرط لان الاخلاص من ضرورة التقديم اذ لا يصح التقديم بونه والثابت بصروته النص كالمقصود فكان الواجب عليه شيئا
 نحو من استبها وهو التقديم على المسيس فقدر على الاخر وهو الاخلاص فوجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالاستيفاء ولو لم يتسلف لفاته الامر
 ان جميعا التقديم والاخلاص لا اعتبار بتقديم البعض على المسيس لان المأمور بتقديم البعض فان قيل فلو ان المسيس ثبت ضمننا لاشتراط
 اقبلية والقبلية سقط اعتبارا في هذه المسئلة فسقط ما في ضمنها قلنا لم يستطع اعتبارا في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمقتضى العبدل الفاء
 بعد ما جعلها شرط بشرطها لان لا يؤخذ لفعل حجر عن اقامته كما لا يؤخذ المرأة بالتتابع ايام كحج في صوم شهرين متتابعين
 لا يسقط شرط التتابع بل يجوز ما عن الاقامة مع تمام الخطاب حتى لزمت اقامة التتابع لسانا الوجه التي لا يقدر عليها ولما كان شرط
 اقبلية فاما لغير ما فيه ضمنه من الغلو والسقوط كان بالجزء فسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليه كالمراة في اقامته فشرط التتابع كذا في الاسرار وقوله
 ليل واحد ليس بقيد كقوله نهرا ناسيا لان العهد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فيقول ولو جاءها بالليل ناسيا او
 عاد او قوله ونهرا ناسيا اخر عن احمد فانه اذا اجامعها بالنها محمد فسد صومه وقطع التتابع فوجب عليه الاستيقاظ بالاتفاق لا قطع
 التتابع ولو قربها في خلال الالهام لم يتسلف بالاتفاق لان الاخلاص من المسيس انما ثبت بشرط ضرورة وجوب التقديم وذلك اسي
 التقديم منصوص عليه في اتساق والاصيام بقوله بل فذكره في رتبة من قبل ان تيسا نصيام شهرين متتابعين من قبل ان
 تيسا دون الالهام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فس لم يستطع فالحكم استيقظت تسلينا ولم يجز اشتراط التقديم فيه حاله على اصيام وعاد
 لان الحكمين متماثلان فلا يلزم من اعيد النص احد الظالمات النص الاخر بل يجري كل واحد منهما على سببه ولما لم يشر التقديم على المسيس

فيه لوجبه لشرط الاطلاق، ومنه فإذ لم الاستيفان فإن قيل قد ذكر في كتابنا البسوط وغيره ان كفاية الظاهر لو كانت بالاطعام ليرد ان يجامعها قبل الكفارة
وذلك يدل على اشتراط التقديم فيه ولا وجوده سوى الحمل فكذا لا يشرط ذلك المعنى في الاطعام بل المعنى اخر وهو احتمال ان القدرة على الاعطاء او الاطعام
قبل الاطعام فيقتل الكفارة اليه فلا بد لطريق الكفارة بالاعطاء والاطعام بعد التاميم ذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والعقد امي مثل
دخول الاطلاق والعقد في الحكم فقولنا في السبب ان يجري كل واحد منهما على سنه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب
او او اضمن العبد الكافر اى بسببه بالنس المطلق وهو قوله عليه السلام او اضمن كل حر وعبد كذا ومن العبد المسمى اى بسببه بالنس المقيد بالاسلام
وهو قوله عليه السلام او اضمن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا فرق بين اى الامانة في الاسباب او غيرها
يكون بشئ واحد اسباب تعدد شرطه وحسب كالمالك والموت فوجب الجمع بين الضمين والحمل لعل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في التحكيم في
حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادتين فان قيل انما يحمل المطلق على المقيد بينا ادى الى الفاء المقيد فان لم يفهم من المطلق ان لم يفهم من المقيد فافترس
اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر اذا كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل ورد في المقيد لعل بمن حيث
ان مطلق ولبعد روده لعل بمن حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النس المقيد ليل على ان يفهمه اولى بالسببية وان شرط اعلم
للشراح حيث يعبر بها بالنس المطلق فمتناظم بالنس المقيد تعدد اذا كان لعل بها واحتمال الفائدة قائم لا يحمل الضمان لهما واحدا
بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز البطلان صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند المكان الجمع وحمل سببية مفهوم
المطلق ثابت بالنس المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمطلق والمقيد جميعا وليس بمستبعد في الشرع اثبات شئ بالضمين ونصوص
كالصلوة والزكاة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والعقد في الشرط كما في نعتي شهوة النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد في النكاح
ان فقد النكاح لثبتهما فاعلم انهما قد لهما لعل بها اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطاً على معنى ان ينفق بينهما
وبعد لا ينفق عند عدمهما ويكون فائدة المقيد الاستحباب والغفل عنه كان استحضار هذا من النكاح اولى
من استحضارنا سقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واشهدوا شهداءكم من رجالكم
واشهدوا انا تابا ليعتم على المقيد وهو قوله واشهدوا ذوى عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الناسق الثابت بقوله عز وجل
ان جاكم فاستن بآبائكم فاستنوا اى فاستنوا وكذا اشتراط السوم في نصيب الزكاة ليس لطريق حمل النس المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل نفس نفى الزكاة عن غير السائمة وهو قوله
عليه السلام ليس في العوال والحواشي ولا في البقر المشية صدقة وكذا اشتراط تبلغ هدى البقرة والقران الى الحرم لم يثبت بحمل
النس المطلق عن البقرة وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستسبر من الهدى على المقيد وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد يا
يا ايها الذين آمنوا انذروا انفسكم والى البيت العتيق وبشارة اسم الهدى فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان ولا مكان
وجب النقل والاطعام اى سوى الحرم قوله وهو غير ما سبق اذ يرجع اشغ في هذا الكلام جواب سوال يريد على سبب التعليل بالشرط
ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحمل ثباتا قبل وجوده فان حمل الامانة لما علق بالشرط عدم الطول
لا يمكن ان يجعل ذلك حمل لعبية ثابتا قبل وجود الشرط لان شئ الواحد لا يجوز ان يكون خبرا متعلقا كالتقدير اذا علق بالشرط بقى سواد ما كان فقال هو
لعل بالمطلق والمقيد لوردين في السبب عدم حمل احدهما على الاخر فليس يستلزم ان ينفى شئ بالشرط لعل بالنس في عند عدمه بازان يكون الحكم الواحد

حمانی یسئیر لبقوله عن اسمہ واما کتبہ بھیک یا موسیٰ زاد موسیٰ علی قدر الجواب فقال ہی عنہما ہی التوکل علیہما وکاش بہا علی غنی ولی فیما
 مارب آخری والنبی علیہ السلام لما سئل عن التوضی بکاء البحر فقال هو الطهور ماء والحمل مئیتہ فاجاب وزاد وان ار وسمہ بالشرط لهما
 الکشف عن السؤال و بیان حکمہ فلم یسلم عدم الطائفة لانه طالبت الجواب وزاد ولا یقال الاولی ترک الزیادۃ فی الجواب
 رعایۃ لقبنا سبب بینہما لانا لفتول ان افادۃ الاحکام الشرعیۃ اولی من رعایۃ الاحکام اللغویۃ وقولہم لو کان عاملا بجزء تخصیص
 السبب بالاجتہاد قلنا انما لا یجوز لانه داخل فی الخطاب قطعا واذ الکلام فی انہ داخل فی الخطاب قطعا واذ الکلام فی انہ بیان لہ لہ
 ام بیان لہ خاتمۃ فانه لا یجوز ان لیسال من شیء فیصیب عن غیرہ ولكن یجوز ان یحیی عنہ عن غیرہ وقولہم لو کان عاملا لم یکن فی
 نقل السبب فائدۃ قلنا فائدۃ معرفۃ اسباب التنبیہ والعبرۃ فی بعض والتساع علم الشرعیۃ والایضا امتناع اخراج السبب بکلمۃ تخصیص
 بالاجتہاد وسمہ شیخ زمرۃ اللہ لما بین ان العام تخصیص بالسبب عند البعض ولم یبین ان المراد بہ سبب اور دوام سبب الجواب ان
 المراد لو کان سبب الوب ودارید بہ السبب الخاص او العام ولا بد من تفصیل وذلک لیتبین محل النزاع شرع فی بیان التخصیص
 سواء کان سبب ورواد سبب وجوب وسواء کان اللفظ عام او خاص ما و بین ذلک فی اقسام اربعۃ فقال وعندنا انما یخص
 بالسبب بالاسیاق المستقل بنفسہ وبہذا هو القسم الاول منها ای لا یتقل باذیامہ یعنی بدون ما تقدمہ من السبب لانه لما لم یتقل بنفسہ
 ای لم یفید ما لم یسبقہ بما قبلہ من السبب صار بعض الکلام من حماہ فلما لیس فیہ فصل لعل بہ کقولہ نعم ولی فان کل واحد منهما
 نوع مستقل بنفسہ وکل واحد من حروف التصدیق فلم یکن بد من لفظہ بما قبلہ ثم موجب انہ تصدیق ما قبلہ من کلام منفی او مثبت
 استقضا ما کان او خبر کما اذا قیل کل تمام زید او اقام زید او لم یقیم زید صلت نعم کان تصدیقا لما قبلہ وتحقیقا لما بعد
 النمرۃ وموجب علی ایجاب ما بعد النفی استقضا ما کان او خبر فاذ قیل لم یقیم زید او لم یصل زید یقتل علی کان معناه قد تمام
 فاذا قال الرجل لا ذرا لیس علیک الفادرم فقال بل یكون اقرارا لانه لما کان تصدیقا لما بعد النفی کان معناه وک
 الیف ودرسم لہ لوتقال نعم یعنی ان لا یكون اقرارا لانه فی الاستقضا تصدیق لما بعد النمرۃ فکان معناه لیس لک علی الفادرم
 ولما قالوا لوقیل فی جواب قولہ تعالیٰ است برکم نعم مکان علی لکان کفر اذ یصیر معناه جئیند لیس ربنا وہو کفر واولئک
 لکان لی علیک کذا فقال نعم یكون اقرارا لما ذکرنا و لوتقال بل یعنی ان یكون اقرارا لانه لا یتعمل الا فی النفی بحسب
 اللغۃ لکن بحسب العرف لا فرق بین نعم ولی فی جنس ہذہ المسائل و یكون اقرار حتی الرمنۃ القاضی المال فی المسلمین فی التوزین
 کتلیبا للعرف علی اللغۃ الیہ اشتر فی النسخ وکما فی شرح المقدمۃ لابن الحاجب قولہ اخرج منجج الجواز و ہذا القسم الثانی من اقسام الکلام
 لما جعل جزاء لما تقدمہ کان المتقدم سبب وجوبہ فیعلق بہ لان احکم یملق لعلہ ضرورۃ لغز الاثر مشورۃ کقولہ الراوی
 سہی رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم سمی فانه لما خرج منجج الجواز للسهو بدلالۃ الفاء لعلہ بہ ذالکان مستقلا بنفسہ فکان السهو
 سبب وجوبہ کما لہما لو جوب الحمد فی قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدا و المستقرۃ لقطع فی قولہ تعالیٰ والتسارق والتسارۃ
 فاقطعوا یدینہما ولو لم یعلق بہ لم یبق لذكر السهو ولا کلمۃ الفاء فائدۃ وکان معناه نسید السهو حکما وکذا قولہ زنا ما عثر فخرم قولہ
 اخرج منجج الجواب و ہذا القسم الثالث من اقسام الاربعۃ فان کلام المستقبل لما خرج منجج الجواب لما تقدمہ غیر اذ علی قدر
 تفعیہ بما سبق وصار ما ذکرہ فی السؤال کالما فی الجواب لانه بنا علیہ وکسہ یحیل الابداء لاستقلالہ فاذا لہما لیسصدق دیانہ وقلنا

كالمدعى الى ان قال له اخر تعدي فقال والحمد لله الذي انعم عليّ وادخلني دار الاسلام الى ذلك التعدي في ذلك اليوم في منزله او تعدي معنى اليوم اخر لم يحث خلافا لفرقة الاجماع الكلام خرج الجواب رد عليه ومما خادماه الى ذلك التعدي انتقيد به وليصير كانه قال ان تعدي التعدي الذي دعوتني اليه فكذا وبها كالتشرا بالدراسم يصرف الى التعدي البليد بلالة الحال وكذا اذا قيل انك لتسئل البيعة في هذه الدار من جباية فقال ان فتسئت فبدي حرثان بيعة تخفى بالافتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا لكلام الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعه بان قال والتدلا التعدي اليوم او قال ان تعدي اليوم فبدي حرثا وقال في مسئلة الافتسال ان فتسئت البيعة او في هذه الدار فكذا فموسم صور الخلاف فعندهم يتقيد بالتدلا المدعى اليه وبالاختسال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تعدي اليوم في منزله او في موضع اخر او فتسئل من غير الجباية بحيث لا نال وجبنا متعلقا به كان فيه اعتبارا بالحال والفاوة الزيادة ولو جعلنا مبتدئا كان على مسكنه كان اولي لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر سبطن فيكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لما مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه الخالف من حمله على الجواب باعتبار الحال عمل بالسكوت وترك للعمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين التدلالي لانه مع الزيادة يتحمل الجواب فانه قد يزداد على الجواب للتأكيد كما مر ولا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروع ان العموم في الاقسام الاربعه ثابت لان قوله نعم دلي عام لا بامره من حيث انه يصاحبه ابا لالتولع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذلك قوله لا يتحمل وقوعه للسلامة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او السهو فلا تعلق السبب بمقتضى به وعموم القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكررة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فمعم ولكنه لا يتحمل عن تحمل وكلف وما ذكرناه او لا اظهر وافق لعامة الكتب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين مسلمي التدلا والافتسال ومن قوله كل امرأة لي نفسي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تفيض بهذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطابق هذا مرة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالعرض وهو قسم اخر لنص عليه في مختصر القويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بخلاف الكلام فيما وراءه ومنها سبب خارج عنه فكان قسما اخر من النظر في الكلام الى المقصود والمنكظم فيوزان ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به ومنها غرضه ارشادنا وذلك يحصل بتطبيق غير الاستطابق فلا يثبت العموم بتخصيص بغرضه ولم يدخل في الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمد القولان كما احتمل ان يكون غرضه ارشادنا اما احتمل ان يكون اسما لها وزجرا لارادها عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك الحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال لبعض اهل النظر من لافسدها ان القرآن في النظم اجمع بين الكلامين بحرف الواو لوجوب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصوابه ان حرف الواو متى دخل بين الكلمتين كما ستبين فاجلحة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم التعلق بها عند من متى قالوا ان قران الكلمتين في قوله تعالى اتقوا الصلوة واتوا الزكوة لوجوب سقوط الزكوة عن اي صبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا لمساواة في الحكم وجمهور ان المعطوف اذا كان ناقضا لتشارك الجملة المعطوف عليها في الجبر والحكم جميعا فسكوني في ذلك بان الواو للعطف في اللفظ ولهذا يسمى واو العطف

وهو جيب العطف لا يشترك انه يقتضي التميز وانما اذا كان المعطوف متصرفا عن الخبر فانه يشترك الكلام الاول في خبره وهو جيب القول بالشركة في الحكم
اذا كانا كلاهما متامين وهو معنى قوله واعتبروا اي قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس لوجب الاشتراك فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر لوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا لنفسه فكذا في كلامهم
صاحب الشرع وسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويقتصر بكم لا يشار فيه كلام
اخر كقولك عبادي زيد وذهب عن ذلك ان اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في المبدأ الثاني
فانما لما اتفقت الى الخبر وجب عطفها على الكلمة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وبه الضرورة حدثت في عطف الجملة الثانية على مشابهة فلم
ثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة واسما وجبت اى ثبتت في الجملة الثانية
اسى في عطفها على الكلمة لا تغفارا الى التاميم وهو الخبر فاذا تم اسى الكلام المعطوف بنفسه لجيب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
الا فيها ليقتر اليه يعني بعد تكم الكلام بنفسه قد ثبت الشركة اذ اتفق الاقتران ثبت ان موجب الشركة هو الاقتران دون لفصل العطف ولذلك
اسى ولان الشركة تثبت الاقتران فلما في السئلة المذكورة ان اتفق تعليق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما ليقا ما لكانه تاجر
تعيينا لانه عرف بدلالة اى الى ان عطفه ليعتبر بالشرط لا بالخبر ولم يذكر له بشرط على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والافرض وقد عطف على
المعلق بالشرط فثبتت الشركة للاقتران ليويد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط
بل يتبع لانه لو كان عمره متعلقا لاقتران قوله وعمره لان خبر الاول يصلح خبرا لثبوت الشركة بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان
مراده اتبع خبرا لثبوت الشركة لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزنيك طالق ثلاثا وعمره طالق فان طلاق
عمره يتعلق بالشرط ايضا لان عمره متعلق للثالث في حق زنيك بلفظ الطلاق في عمره ولا يمكنه ذلك لانه عاودة الخبر كما في قوله وعبدى
حر ولا يلزم عليه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث يصرف الاستثناء الى اليمين عند
محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير متفرق الى الاول لاننا نقول لتعليق لزمان لتعليق البطل وهو التاميم
بشرط لا يوفق عليه كالتعليق بشبهة الله تعالى ونحوه ولعلقت تحصيل هو لتعليق بشرط يوفق عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض اللفظ
ههنا الا بغير حيث استحق الاستثناء الكلام كله لعدم الاول ناقص في حق هذا لتعليق بقوله وعبدى حر في حق اصل التاميم فيصرف الاستثناء
الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء اشية فلان بان قال ان شاء فلان يصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى لا يفتقر
على الجلبس فالاول ناقص في معنى التفويض فلذلك يعرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان لعطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف
منفردا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه اى لعطف ومع الاقتران يكون صالحا للشركة فيها ليقتر اليه وليوجد ايضا من جهة التكلام
على اراوة الشركة فيها ليقتر اليه فاذا فقد شي من هذه الجملة لا تثبت الشركة ولذلك قلنا بانها الشركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه
طالق ثنتين لعدم الاقتران وفي قوله هذه طالق وهذا مشير الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم التاميم
فان التكلم لو كان حريا لشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة
الاولى في لفصل الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدد بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل
قد ثبتت في قوانين علم المعاني ان رعاية التماس بين الجملة شرطا حتى لو قال تأمل زيد فطلق ودرجات العمل لثبوت الحكم بتعليقه

بشرط

في غاية العلول وفي عين الذباب مجرّد وكان جالينوس يصرّ في الطلب وانتهى في الشراء حسنة والقرد شبيه بالادوي سجد عليه كمال له خافه او مدحوره
من السخره فدل ان القرآن في الظلم لوجب القرآن في الحكم لم يحصل التناصب قلنا نعم لان تكرار التناصب من محسنات الكلام ولكن تكررت
الحكم فانه محتمل بالثبوت بالحكم وانما الحكم مفهوم فانما لا يتكرّر من محتملات الكلام وعليه في كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح
مقتباً للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والله اعلم

فصل في حد الامر قبيل في حد الامر هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلوس حدوده عن شئ المامور ووجه فانه التماس امر
ليس بامور ويزم على المراه ان حسنة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امراً على النكاح سادنا لو صدرت من
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لسمى امراً ولهذا انيس قبالة الى حسن وسوء الادب قبيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة فعل امراً هو من عند الادنى
بقوله اعلى سبيل الاستعلاء عن التماس الاعلى بقوله بصيغة فعل عن الطلب بقوله او جبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو
اخبار عن الايجاب اولى الوجوب ومختار لبعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كيف على جهة الاستعلاء واريد بالاقضاء ان يقوم بنفس
من الطلب لان الامر بالتحقيق هو ذلك الاقتضاء او الصيغة بحيث به مجاز الالفاظ المتأخية واقتضى بقوله فعل غير كيف عن النبي وقوله على جهة
الاستعلاء عن التماس والدعاء وذكر في القواعد ان حقيقة الكلام معني قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قولنا فعل اولاً
تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الاقضاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
في النهي قوله وهو امر وهو قولنا فعل من قبيل الوجوب الاول اي التماس من القسم الاول اي قسم الصيغة واللفظ هما ذكرنا في القسم
العشرين ومن الاولى للتعريف والثانية والثالثة البيان وتخيّل ان يكونا للتعريف ايضا وقوله فان حسنة الامر الى اخرها قامة الدليل على
ان الامر من قبيل التماس لا يقال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى وليلاً عليه في معنى قوله هو من قبيل الوجوب الاول انه فاعلم
نفسه انه قال هو خاص لانه خاص مساواة لانه لا نقول انه اقامته الدليل على الساق هذا الفرق ونوعه فيكون صحيحاً وذلك لان التماس نوع
وحقيقة معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحق في هذا النوع ثم من انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع
خاص كان من هذا النوع فيكون استدلالاً صحيحاً كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي وضعه كيت وكيت ثم يقال لفرعونين هو دخل
في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده وهم ان اللفظ قد يكون مختصاً بالنهي ولا يكون المعنى مختصاً به كالالفاظ المتأخية دفعة مثل اسد وليث
وتد يكون على العكس كالاصلاح المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتأخية فاشبع بقوله
لفظ خاص وضع المعنى خاص اشار الى ان لفظ فعل من القسم الاخير اشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من نكس من الوقفية انه مشترك
بين الوجوب والندب الابانة والتنديب بالاشتراك اللفظي وقوله وضع المعنى خاص الى رد قول من قال من صحاب ما كذا والشافعي ان معنى
الامر والكانت متحققة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصاً به بل انما يستفاد منها ليقاوم غيراً وهو الفعل ليس الفعل امر كما سميت بصيغة
حتى قالوا ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم موجب كالامر والامر حاصل انتم وافقوا على ان الامر موجب ان الايجاب بالاستفاد والامن اللعوان
الخصوصه ليس امر على الحقيقة فيحصل به الايجاب لانهم خالفوا في الفعل فقالوا انه ليس امر حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركاً
بينهما وعندنا لا يسمى الفعل امر على الحقيقة فاستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصاً بالصيغة وصورة اسئلة انه اذا قلنا لينا من
افعاله التي ليست بسبب مثل الغلات والاطيع مثل الاكل والشرب ولا هي من جهة الصفة مثل وجوب الضحى والسكوك والمقودة ونوع الزيادة على

[illegible]

الاباحة في مسئلة الاستعمال كقول تعالى واذا علمتم فاصطادوا فاما اذا قضيت الصلوة فامشوا وانما اذا اطلق قالوا نعم في قوله عليه السلام كنت فيكم من
الدبار وانما قضيت الصلوة فامشوا واذا علمتم فاصطادوا وكقول الرجل لعبده اذخل الدار لعبدا قال له لا تدخل الدار فانه يغيب منها الاباحة دون الوجوب
وهذا لان السطر قرينة والى على ان المقتضود رفع الخط لا الاسباب كما ان عجز لما سوس عن الايمان بالماوراء في امر التكميل قرينة والى على ان المقتضود
لمسور عجز ولا وجود الفعل نصار كان الامر قال كنت مستنك عن كذا فرغت وكذا المنع واذا كنت لك فميوحت العامة بان المقتضى هو وجوب تعلم
وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذا الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يلزم سارحنا لذلك لانه كما جاز الاتصال من المنع الى الاذن
جاز الاتصال منه الى الاسباب ولعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر لعبدا بالخط للوجوب الفيا كقوله تعالى فاذا انساغ الاشهر الحرم فاقبلوا الصلوة
وقوله عز وجل واذا عيتهم فادخلوا كما الامر للمقتضى وانفسا بالصلوة ولهموم بعد زوال المحض وانفسا كما الامر بالصلوة ليعتدوا
السكرو كما الامر بالقتل في شخص حرام لقتل بالاسلام والذم بارتكاب اسباب موجبة لقتل من الحرب والردة وقطيح الطريق وكما الامر
بالمحرم وبسبب الجنيات لعبدا كان الايضا مخطوبا وكقول الرجل لعبده اذ اتيته فاقبل قال له لا تستغني فدية الا وامر كلها تعقيد الوجوب انما
بعد الخط فثبت بما ذكرنا ان الخط المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الاسباب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة
الوارد لعبده عن التحريم الى الكراهية او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكره واسم الخطا بقرائن غير الخط المتقدم فانه لو لا الخط المتقدم
لفهمت منها الاباحة ايضا وهي ان الاطيان واخوانه شرعت فتوقوا لعبدا فتوقوا ما عليه يعمد والامر على من يعمد بان يقتضيه لعبدا
لم يحمل الامر بالكتابة عند المذنبية ولا الامر بالشهاد عند المبالغة على الاسباب ان لم يتقدم من خطرة المبالغة فيها معنيها لعبدا شيئا فانه
قوله ولا موجب لاي الامر في التكرار ولا يحتمل اى الامر التكرار انما تعلق بالوجوب في انما المطلق في الاباحة التكرار في التكرار
التكرار ان لا يفعل فعلا ثم بعد فزاعه عنه يعود واليه فقال بعضهم انه لوجب التكرار المستوعب جميع التكرار الا انما في دليل من مقتضى
هذا من المذنب وهو اختيار ابي اسحاق الاسفراحي من اصحاب الشافعي وعبد القاسم القفاري من ائمة احمد بن حنبل وغيرهم وقالوا ان التكرار في
المشافعي انه لا لوجب التكرار ولكن يحتمل ويروي هذا عن الشافعي والفرق بين الوجوب المحمل ان الوجوب يشترط من غير قرينة ولا فعل
لا يشترط بدونهما وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا لوجب التكرار ولا يحتمل لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطمروا وانفسا
بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا اتيك رتيك مرة وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا لوجب التكرار ولكن يحتمل
والمذهب الصحيح عندنا انه لا لوجب التكرار ولا يحتمل سواء كان مطلقا او معلقا بشرط ونحوه مما بوصف ان الامر بفعل يقع على فعل
جنس هو ان لا يعيد بتمثلا ويحمل كل محتمل بل هو للنية وهو قول بعض المتقدمين من اصحاب الشافعي وآجج الفرق الاول بان لفظ الامر
مقتض من طلب الفعل بمجد ذلك الامر فان اضرب بمقتض من قولك اطلب منك اضرب لفعل فعل الامر بان اضرب بمقتض من قولك اضرب
فعلا للضرب في الزمان الماضي والمقتض من الكلام والمطلوب في انادة المعنى مولفان قولك اضرب بمقتض من قولك هذا كذا سواء
وقولك هذا بشرط انك مقتض من العتب فاعلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قولك اضرب بفعل فعل الامر بان اضرب بمقتض من قولك اضرب
اسم عام يحسن الفعل شامل لجميع افراده ووجه وجوب الاستغراق فوجب القول لوجوبه عندنا سكان كما في سائر الفاظ العموم واعتمدوا الامر
بالنهي فان النهي في طلب الفعل من الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه لوجب التكرار والدوام حتى لو تكرر الفعل مرة ثم لم يكون تارك
لنهي تكملة الامر لوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يكون تاركا للاحكام بان لا يجوز عليه النسي ولا العمل بالاشياء

فيه لان النسخ يؤدى الى البداء اذا الفعل الواحد لا يكون حسنا شيئا في زمان واحد والاستثناء يؤدى الى استثناء الكل من الكل كما انها لا تكون كقول
 انما في بما ذكرنا ان الامر من غير طلب الفعل بالصدر غير ان الثابت به مصدر زكوة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولما جعل الالف في الفعل
 كمرات لان دلالة على مجرد حصوله لا دلالة على التعريف والكثرة في الاثبات فيحصل ولكن ما قبل العموم بليل يميز باننا اسم جنس وهو قبل اليوم
 الا ترى الى قوله تعالى لا تاتوا اليوم بخبر واحد او عواشور اكثر لان وصف الشيور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لم يصح وصف الشيور بها وبما
 ذكرناه الفرق بين الامر والشي لان المصدر في النسخ مكررة في موضع النسخ فمكررة فاما هنا فهي في موضع الاثبات فيحصل الا اذا قام دليل على
 فاما في ما صحته النسخ والاستثناء فلان ورودها عليه قرينة والى على انه اراد به العموم كما ان الاستثناء في قوله ما رايتم اليوم الا ذرا دليل
 على ان الاستثنى من الانسان استدلوا بجديته الاقرع بن حابس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج اكلوا من ارض الله ولا تاتوا
 حتى تألوا ثلثا فقال له اوتيت لم اوجب لكما استطعتم فسواله وهو من نصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ليل اخرج على ان الامر
 يحتمل التكرار وتكسر الفرق الثاني بالضم في الوارفة في الكتاب وسنة مفيدة ومعاينة قبل قوله تعالى اتم الصلوة لذكرك الشمس ان كنتم
 جنبا فاعلموا وآواذوا ومن تموتون سموهم انهم كانه تكرر رتبة الشرط والوصاف لعلها بان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط
 وجد الشرط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اتوى منها لا يتقارر الشرط بانقضاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا يتغير
 بانقضاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكرار العلة المتعلق بالشرط وجب قول العامة ما قال الفرق الاول والثاني في
 ان صيغة الامر مختصة معنا من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دللت عليه الصيغة فرد سوا وقد مر معنا ما قال الفرق الاول او ينكر
 كما قال الفرق الثاني فلا يمكن العدد لان بين الفرد والعدد دنا فدا اذا الفرد ما لا ترك فيه والعدد ما ترك فيه من الافراد والتركيب وعددهما ثمانية
 حكما وكما لا يمكن العدد حتى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يمكن الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة
 لهذا اللفظ على عدد من الافعال لوجوه كالفرد لا يدل على خمس ضربات وعشر ضربات ولا يمكن ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي يتوحي
 واحدا لان العدد الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الاذن فيستحق الفردية فيحصل كذا باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار العدد ولا للقيح
 كونه ذا اثر في الخارج في الفردية من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلا كان فردا من حيث المعنى صرح ان يكون محتمل اللفظ فاما
 ايمر الكل والافعال ليس لغيره اوجه فلا يكون محتمل اللفظ البنية فلا يميل فيه البنية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يستعمله في تعيين بها
 فذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمجذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة مختصة معنا من طلب الفعل فهو بهذا انه
 يوجب التكرار ويحتمل كانه مبالغة في يوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله وايضا لان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمل قلنا في قول الرجل لامرأة
 طلق نفسك ان يقع على الواحدة ان لم يوشع شيئا او نوى واحدة او نيتين وان نوى ثلثا فغلى بالنوى لان اثلث كل جنس الطلاق فكان
 واحدا من حيث الجنس ولما لم يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصالح محتمل اللفظ
 ثمان المقت لنفسها ثمانية ونعتن جميعا وان ملقت نفسها واحدة فلما ان تطلق نفسها ثمانية وثلاثة في المجلس وعند الفرق الاول يقع على التل
 ملك ان تطلق نفسها واحدة ونيتين وثلاث جمل او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا هو الميزان في شيئا والنوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
 او نيتين فينبغي ان يقتصر على النوى عند عدمه وان اوجب التكرار عند عدمه قد يتبعه دليل والبينة دليل وعند الفرق الثاني يقع على
 الواحد اذ الميزان في شيئا والنوى واحدة وان نوى نيتين او ثلثا فهو على النوى في قوله ولا تعلق بين النيتين فيه يعني لا يصح ولا يوشع

في غير وجب الكلام لانه في النوى في العدد والكلام لا يتحمل به فيكون انية كما اذا قيل استغنى ولو في الطلاق الا ان يكون المرأة امه
 بن تزويج امه لغير وليست تحتمل فحينئذ تصح نية التيقن لا باعتبار ان هذا كان باعتبار ان ذلك امي التيقن جنس طلاق امي كل جنس طلاق لانه
 اذا لم يرد الطلاق في حقه على النية فصار التيقن في غصا من طريق الجنس واحدا كالتيقن في حق المرأة فيصير تحمل اللفظ ايضا ولا يصح ان يفسر
 النسخ والاستثناء لانه لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان له اوجه التكرار لانه يودي الى البعد ووجه الاستثناء لا يدل على
 احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة والعدد انما هو محتمل وهو لكل او الحق به على وجه الزيادة وليس محتمل فانه كما لم يرد في شرط
 به فكذا قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت واذ ذهب اليه الفرق الثالث في صم العينا
 لانه لما اشر للشرط والادبوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقين التكرار فقولك بغيره قاسما وان كان تاما لا يقتضيه العينا بل لا يزيد به الا
 اختصاص الضرب بالذي يقتضيه بحالة العتيا وهو كقولك لو كيد طلق زوجه ان دعت الدار ولعبه اشترى الخمران وصدقه بالسوق وقوله القاضي الجليل
 اجلد فلانا الزاني ان خضر عندك فانه لا يقتضي التكرار فيكون الدخول والخصومة بالاجماع فكذلك امر الشرع وكان قول الشارع فمن شرب خمر فليشرب
 واذ ذاك اشترى فصل قوله الرجل لم يعبا مع شدة كرمه فلتطاش لغب ما اذن زالت عاينة شمس فلتطلق نفسها واذ كرا في اوامر الشرع فليس من جوده
 اللفظ بل يبرر شرعي في كل شرط فقد قال الشافعي ولقد على الناس من البيت من يطاع ايسر بيا ولا يكره الجواب بذكر الاستطاعة فان حال الزناك على
 الدليل اخذنا كرا العينا على الدليل كيف بين كان جنبا فليس عليه ان يطهر وانما الزناك بالصلوة فليتركه وطلقا لكن اتبع في جوده بالصلوة الدليل كذا ذكره الفراء
 واعتبارهم الشرط بالعدة ضيف لان العدة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فانه الشرط فليس بموجب لانه لو جدد الشرط بعد ان المشرط
 والمشرط به وان الشرط عندنا واما سوال الاقبح فمكر من يمارى احتمال التكرار لانه في سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كعلقها
 بالادوات والصوم بالشهر والزكوة بالاسوال النامية وقد راي الحجة متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح او اوده قبله وبالبيت الذي
 هو غير متكرر ما شبهه عليه فقال لرفع هذا الاشتباه لا لا احتمال الامر للتكرار لرفعته ونفى وقوله عليه السلام لو قلت لغرم لوجبت لو قلت لم تجب
 في كل عام لوجبت فحينئذ لا يحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه ما عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرع لكذا ذكره فخرنا فقام
 في منقح التوقيف قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وتضام الصوم ورضان والنذر المطلق
 لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق بالامر المأمور به فيه بوقت محدد وعلى وجه لغوت الاداء
 لغواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وتضام رمضان والنذر المطلق انه الفور ام على التراخي فذهب كثير من اصحابنا
 واصحاب الشافعي وجماعة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشارة لقوله في اليوم من مذهب اصحابنا وذهب لبعض اصحابنا بجمهم الى ان يوم الحسن
 الكرخي وبعض اصحابنا المشافعي منهم ان يوم الجمعة في اليوم واحد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والرد اسم لم يرد القول بالفور لا
 على ما ذهبنا الى ان الفور لا يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان بمعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تأخير عنه لانه
 يجب تأخير عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس منه بالاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا فعلت فاستعملت في حتم
 سميت به الحالة التي لا يريث فيها ولا يثبت ففعل جازا فان من فوره اى من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب العمل
 في اول اوقات الاسكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض منه بالاتفاق فتأخيره عنه نقض لوجبه اذا لوجب بالايح ترك
 ولا شك ان تأخير وترك الفعل في وقت وجوبه يثبت ان في التأخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبتت به

لانه ثبت ضرورة إمكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاتباع فلا يبقى غيره ومراد الان الثابت بالضرورة تيقده بقدر ما بان ان التغير
تقوم لانه لا يدرى القدر على الاداء في الوقت الثاني ولا القدر وبالاحتمال لا يثبت الحكم من الاداء على وجه يكون معارضا للتعيين فيكون
تأخير من اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا المستحسن فمضى على ذلك اذ اخرج عن الاداء بان يتعلق بالامر اعتقادا والوجوب واذا الفعل والبناء
وهو الاعتقاد وثبت بالامر المطلق للحال فكذا الثاني ولغير الامر بالنهي فالانتهاء بالنهي ثبت على القول بهذا الاعتبار الواجب بالامر مطلقا لانه
بالترجيح بان صيغة الامر واضحة الغلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر اصناف الموضوعات
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعله وليفعل لزمان قريب او بعيد يتقدم
او يتأخر كما لا يجوز تفكيده الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تفكيده الامر بالقيام لان التقييد في المطلق يحوي مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد
بمكان وكون مكان يزيد ما قلنا الفياض ان مدلول الصيغة مطلق الفعل والغور والترجيح خارجا ان الزمان من ضرورات
محل الفعل لان الفعل من العباد ولا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول واحد فاستوت الاثنتان كما صار
كما لو قيل انفل في اى زمان شئت فيشغل تخصيصه بوقتية بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب بطلان التقييد بآلة دون آلة
وتخصيص دون شخص ان كان ذلك من ضروراتها لما ذكرنا فكذا الزمان ثبت ان الامر بعبقته لا يفيد الغور وكذا الحكم وهو الواجب لان الفعل
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت محيرا بين فعله وتركه فيؤخر له التأخير لم يثبت على طئه فانه ان لم يفعل فيكون هذا الامر
مقتضيا لطلب الفعل في مده عمره ليشيطان بخيل زمان العمر منه فثبت الامر عليه بوجوه التوثق لا بوصف التقييد والتكليف على هذا الوجه
جائزا اعتقادا وشرا ما اعتقادا فلا نكاح قال لنبأ ما فعل كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اى وقت شئت ليشيطان لا تخلى هذه المدة عن
الواجب مع ولم تستكروا ما شرعنا لان اهل الفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه الثابتة ولهذا يكون موقفا
في اى وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالماضى على الوجه الذى امر به فثبت انه لا دليل على الغور لاس من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فظهر
القول به واما ما ذكره ان في التأخير لقض الواجب فذلك حكم الواجب الحقيقي فاما الموضع فيؤخر تأخير الى وقت مثله ليشيطان لا تخلى الوقت
ولو ادى على حصى وان لم يدرهم من التأخير لقض الواجب وليس في مجرد التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جزئيه ركه بعد الجزاء الاول
حسب تمكنه في الجزاء الاول وموت الفياض نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيؤخر له التأخير الى ان يليب على طئه بامارة انه اذا اخر لغوت
الماه وربه والنظر من امارته دليل من دلائل الشرع كالاقتضاء في الاحكام فيؤخر زيار الحكم عليه فمقتضاه الواجب يعرق جميع العمر ومن
ضرورة تعجيل الواجب وكذا الانتهاء في اى زمان فاما ادوار الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انما نقول
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما لا يدرهم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يقتضيه من الوجوب وجب الاعتقاد على حسب ما يقتضيه
من الفعل لم يقع الفرق بينهما لوجه والله اعلم ثم اشبه ذكر الكفارات كلها والنذور والمطاعة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في
التقويم واحصول الفقه الشمس لانه لم يدرهم تقين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا لفوات العمر وذكر في الاسلام صوم الكفارات
وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقته لانها مقصورة بوقت محدد ولتقدر صوم الكفارات بالشهرين وثلاثة ايام تقدر
الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضاء بما فاته من الصوم وكل الواجبين حسن قوله والمقيد بالوقت انواع اى ما يتعلق اداؤه
بوقت محدد بحيث لو فات ذلك الوقت فوات الاداء انواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسما او غريبا ولا يعرف

لترسعه وتضيقة فيكون مضمنا في الاقسام المذكورة لوجوب جعل الوقت طرا للمردى وشروطه لا اذ ان قيل لشيئا والشرطية من الطرورية لان الطرود
 سحان والجمال شروط على يعرف كما فائدة قوله شرطه لا اذ قلنا المراد من المودى الركبات التي يحصل في الوقت ومن الاداء اخر اجاب من عدم
 الى الوجود فكانا غير من واعتبره بذا الركوة فان اذ او التسليم الدرهم مثلا الى الفقير والمودى نفس تلك الدرهم التي حصلت في يده وان كان
 كذلك لا يستفاد من شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطية ان يكون شرطية غيره على اننا نسلم انه يلزم من كون
 الشيء المعين طرا لشيء ان يكون شرطية لوجوده كالوقت لظرفه لما فيه وليس شرطية لانه لا يوجد في هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجملة
 اثبات بيان امر مع الاشتراك والاستبعاد لوقت الصلوة ولما هو من فاستزاد وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه طرا واشتركا في كون كل واحد
 منهما شرطية للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرطه لا اذ فائدة عظيمة قوله لا يردى اي وقت الصلوة ليعضد من ادائها في
 اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض لفضل الوقت من الاداء ولو اطل ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اي جزء
 شا من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يثبت ان شرطه لا يردى في هذا ان يكون الفعل باعقار فيه ولا يكون مقيدا بغيره
 المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعيا فيه وبمقدار فيه او لا يفتقد بطول الوقت قصو كالكيل في الكميات ووقت الصلوة من قبل الاول
 دون الثاني والاداء ليعتد بفوائده فكان شرطه لا ان يقل الصلوة لا يستلزم بالاثبات بين في الوقت ونجاء الوقت صبرة ومعنى فعلهم ان التقا
 انها وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر تنقذا فكان الوقت شرطه لا اذ والاداء اي المودى يختلف باختلاف صفة الوقت
 فان الاداء في الوقت الصحيح كامل في الوقت الذي نقص ناقص وان وجب جميع شرطه لا يغير بغير الوقت ملائمة كون الوقت سببا لبيع لما كان
 سببا للملك لغير الملك بغيره متى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان البيع ناسدا كان الملك ناسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وبثوث الشفعة
 وغيره على ما عرف في فروع النقة والاقبال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه طرا لا لكونه سببا كما في
 صوم يوم الخميس والوقت ليس لسبب الاداء بل لسبب فيه الخطاب فلا يلزم هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب
 فيعمل عليه ما لم يفرع عليه وكل يصرف عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب الذي فانه يجب كمالا وقتا تصد كمال الوقت
 ونقصانه ووجوب الاداء او الكمال بالخطاب ولكنه ليس التسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف
 الواجب فثبت ان الاستدلال صحيح وقوله وليس التعميل قبل اي كمال الاداء قبل الوقت دليل اخر على سببية الوقت والاقبال لا يصلح هذا
 دليلا على السببية لان التعميل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كصلوة قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قربة ترجح احد
 الجانبين وقد وجد بينهما ما يدل على ان الفناء لعدم السبب هو تغير الاداء بتغير الوقت اذ الشرط لا يختلف باختلاف صفة الشرطية
 ان الفناء لعدم السبب لا لعدم الشرط فليعلم على السببية فان قيل للبدن مناسبة بين الاسباب سببها تاكلا مناسبة بين العقوبات والجناب
 والانسانية بين الاوقات ووجوب العبادات وكيف يصلح سببا لما قلنا الاوقات ليست باسباب بل الحقيقة بل السبب يتناول العباد
 فيها وذلك لعل سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن تراوف لهم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث انهم اسبابا
 لعبادات التي هي شكر النعم تثير او غيت مقام نعم كذا ذكره ابو اليسر قوله والاصل في هذا التفتيح هو وقت الصلوة انه لغير الشان لما جعل الوقت طرا
 للمودى وسببا للوجوب لم يستقر ان يكون كل الوقت سببا بل لا يمكن جعل جميع الوقت سببا رعاية بدين المعنيين لان ذلك اعم جعل كل الوقت سببا
 يرجع باسبابه المعنيين فانه لو رجع الى سببية يلزم منه ما في الاداء من الوقت لانه لا اعتبار بالسبب قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصلح الاداء

بقوله الجبال معنى الظرفية والشرطية المخصوصة مما لا يقول تعالى ان الماديات كانت على المؤمنين كتابا موقوتا واورد في معنى الظرفية وادري ما السبب في القول
 يلزم منه تقديم الحكم على سببه فهو مستحسن بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان كل وقت سبب ما رياه من معنى الظرفية ليس به من اعتبار في السببية يجب ان
 يجعل البعض سببا لغيره ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل نطاق الوقت سببا والخاص متعارفا لكل البعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه
 يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يقع جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وتبين ان ذلك لا يجوز فنثبت انه لا يجب فيه من
 تقييده بالبعض لانه لا يمكن تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل السبب
 الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنده والجزء السابق به اولى لعدم ما يراه في الفصل الا اذا اقررت بسببية مطلق وان المقصود اذا المقصود
 من افسر الوجه بحصول الا اذا نظر الى الظاهر والكلان المقصود والاصل الاتي بالاداء ان لم يتصل به الا اذا اقررت بسببية الى الجزء الذي يليه اي
 الى الجزء الاول وتيقن عليه ان الفصل الا اذا به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الا اذا اقررت بسببية من الكل الى ما ذكره
 للضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل جزء مقدر اي قد اجماعا يمكن ترجيح على سائر الاجزاء مثل الربع وخمس والعشر ونحوه لعدم الدليل عليه و
 فساد الترجيح بما مر وجب الاتصاف على الاول في الجزء الذي لا يتجزى اذ هو موافق لكل حال ولا دليل على انما يعقبن بسببية ولما لا يردى
 بعد ما مضى جزء من الوقت جاز ولما وجب الاتصاف على الثاني كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غير لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل
 اتصال السبب بالسبب فان اتصل بالاداء بالجزء الاول كانت السببية متفرقة حادثة الا يتصل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو القاسم الصلوة يجب
 على السبب بالجزء الفاعل من الوقت بالفاصل لا لوجوب بالجزء الفاعل ليعبر بقوله الصلوة بمعنى ذلك الجزء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب
 قوله ولم يميز تفرقه اي لتفرقه بمعنى سببية على ما سبق قبل الاداء وجب ما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة في اقتدار سببية على الجزء المتصل
 بالاداء او قلها من الجزء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما قدم من الاجزاء على الاداء سببا بحصول المقصود وهو تقدم السبب مع صفته الاتصال بالسبب
 فقال لا يجوز تفرقه بسببية على الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك اي لتفرقه يودي الى تخطي اي التجاوز عن الفعل وهو الجزء المتصل بالاداء بل دليل
 يوجب ذلك لان الميل نحو الميل على ان كل سبب للجزء الثاني سبب فانما سببية لما وادار الكل والاداء يكون اثباتا بل دليل وقيل معناه ان
 الجزء المتصل بالاداء لا يصح سببا بنفسه لم يفرق بين سببية على الجزء الاول والثاني والجزء الثاني ان ذلك يودي الى تخطي عن الفعل وهو الجزء المتصل بالاداء
 بل دليل وذلك لا يجوز كسببقه التي في الصلوة فانما سببية له ورواه نهرا فترك الاقرب من شي الى الاخير لا يجوز تفرقه صلوة لانه مستعمل
 سببا لا معنية فكذا كذا انت هذا وجب حسن ويشير اليه قوله ولم يفرق تفرقه ولكن قوله يودي الى تخطي عن الفعل لا لرافقة ولو كان المعنى ما ذكره يجب ان
 يقال يودي الى تخطي عن الفعل في العبد بل دليل بل دليل اخر عن انتقال سببية من الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه
 وان كان تخطيا عن الفعل الى التفرقة لكنه بالدليل وحاصل هذا ان سببية لم يتصل من الجزء الاول فاما ان ينضم اليه للجزء المتقدم
 على الاداء اجماعا لان لم تقسم اليه ليزم ترجيح المعدم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والاتصال المقصود به وانه فاسد وان
 نعمت اليه ليزم تخطي عن الفعل بل دليل وهو فاسد لا يمكن الانتقال وقد استدلوا على الصواب لانه اجماع فان الالهية لوحدها تنفي لئلا
 الوقت بان اسلم الكائنات لوقت السبب وانما يجوز لاجتنان لعب القضاء والجزء الاول انما تنضم اليهم الصلوة بالاجماع فلو تفرقت سببية
 على الجزء الاول لم يتصل جزاء الجزء الثاني بحيث لا يفرق عليهم كما لو حدثت الالهية بعد وقوع الوقت وكذلك اداء الصلوة وقت الاحرام كما ذكرنا
 واجماعا لو لا ما يقال لم يفرق كما اذا تفرقت على السبب لانه الحال لانه ضرورة رتبهم الى القول بالانتقال قوله ثم لا يتصل سببية

اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء فيقتل من اثنى في الثالث والرابع الى ان مضى
 الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفرد من عدد فرجه التدرج الى اخره من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيارنا في الاداء
 ثابت الى ان تضييق الوقت بحيث لا يسع فيه الاخر من الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه اوفره فاما انتقال السببية فكذا تلك ثابتة
 الى ان تضيق الوقت ايضا من عدد فرجه التدرج لانه سبني على ثبوت اختياره ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى اخر
 جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان لم يدرى ما ليارض الموجود وانما لا يسهل التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وجوب الوقت
 قوله فتبين السببية فيه لعل نتيجة لقول زفره لقول اصحابنا ايضا فسدوا لم يبق اختيار التاخير اذا ضاق الوقت تعينت
 فيه اى في وقت التفتيق الجزئية مشروعة في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء كمثل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى بعده
 والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ليس في الوتر فيعتبر ما لى حال المكلف في الاسلام والباوع والعقل وكسبها
 عند ذلك كجزء فان اسلم كما فرادى العصى وافاق الجنون او لم يتركها كمن عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان عد
 به العوارض بعد صفه هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت ما قيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى اخره من
 اجزاء الوقت لصلاحيته كل جزء والسببية تعينت السببية في آخر الوقت لجزء الذي على الشروع في الاداء يعني تعينت السببية
 للجزء الذي يتصل به الاداء فانها اذ لم يبق بعد ذلك الجزء كمثل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في صدق العوارض
 المذكورة وزوالها عند ذلك كجزء فان كان الشخص المكلف ما قلنا باننا مسلما طاهرا من كمين والنفاس في ذلك الجزء وجبت
 عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الامور في ذلك الجزء ولم تجب وكذا ان كان متينا في ذلك الجزء وجب عليه
 صلوة قائمة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة لسد وان كان متينا في الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة
 ذلك الجزء في الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اى لم يفسد بالكرامة ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجر اى وقت الفجر والجزء
 به كالا فاذ اضر من المتساوى في الوقت بطول الشمس غلال الفجر بطل الغرض عندنا خلافا للشان في حاليته لان الجزء والجزء تقدر
 سببية عليه وهو كجزء والذى قبل طلوع الشمس صحيح فيثبت به الواجب كما على الذمة فلا يتاخرى بعفته انفقان كما
 لعموم التذمة ويطبق لا يتاخرى في ايام الفجر والتشريف وكالسجدة اذا قرأنا لا فركب وسجد لا لا يتاخرى به لانها مت
 كاملة فلا يتاخرى ناقصة ولا يقال لكامل قد يتاخرى بالنقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتي باصل الاركان
 خرج به من العدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره لسجدة السهوان كان الترك بالسهوان نقول انما لم يمنع فلك النقصان
 من الخروج من العدة لانه ليس يبلغ الى نفس المأمورية فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقرأة وقد اتي بما امر بالا
 انه لم يبلغ بها ثبت باخبار الاما والى لايزا وسها على الكتاب فتمكن به نقصان في الاداء فخرج بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب
 الوقت فراجع الى نفس المأمورية فانه امر بالصلوة في الوقت الكمال بقوله تعالى اقم الصلوة لذكر لوك الشمس لاية وقوله فذكره
 ان الصلوة كانت على المؤمنين كما هو قوتها اى فرضا موقفا فاذا دى الصلوة في الاوقات المذكورة فته ادخل نقصان
 في نفس المأمورية لان هذا الوقت النقص ما امر بالاداء فيه فلا يخرج به من العدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام
 من ادرك ركعتين من اربع قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک اربع وذكر ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر واهل بهرمة في

رواية اخرى عن النبي عليه السلام اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الفجر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوة و اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوة قلنا ما و ايها عندنا ذكر ابو جعفر الطوسي رحمه الله في شرح الآثار ان اردو بان كان قيل نية عليه السلام من الصلوة في الاماكن المذكورة لا يقال كان ذلك نية عن التطوع فامتنع كالتنبي عن الصلوة بعد الفجر فظهر انما لا يجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو من غير الفرقين والنوازل فان قضاء العوائت فيما لا يجوز الاثرى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر مدة ليالي القيليس استغفره فقال ما لي ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابو يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفيد بطلان الشمس ولكنه يصيرته اذا ارتفعت الشمس تم صلوة وكانه تسجس بذلك يكون موديا بعض الصلوة في الوقت ولما مند ما كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت او بعض الصلوة في الوقت او في من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطلان العزم من اخفاء امة بغيره ما روى عن محمد بن عبد الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان جهة فنية على ما عرف قوله ان كان لم يفسد ذلك الوجه الذي واخيره الذي وجب السقوط فيه فاسد اسي ناقصا بان منار منسوب الى الشيطان كما عبره يتايف في وقت الامر اسي كوقت الاحمر اذا استوفت فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقصا لان نقصان السبب موثر في نقصان السبب كالبيع الاسدي موثر في فساد الملك فتيما معة بعينه النقصان اسي هذا الشرع الواقع في الوقت الناقص لانه ادى الواجب كما يلزم بمنزلة ما اذا انصرف الصوم بالخروج واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشرع ولم يققن ولم يفسد ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فتيما ادى الواجب بالاداء فيه لانه اكل ما وجب فيه فكان اولى بالاجزاء ثم الشيخ رحمه الله انما قيد تعيين سببية الحر الاخير بالشرع في الاداء لبيان انه لا تغرب الشمس في الغروب وبها في العصر والتعيين هذا الاجزاء السببية بعد ما يقع سائر الاجزاء من غير الاداء ولا يتفرق الى الشرع حتى ظهرت سببية في حق المكلف بحسب ادائه من الاسلام البلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الاجزاء وذلك لاننا ما شرطنا الشرع لتعيين في الاجزاء المتقدمة ليمتنع مقال السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجيح عليها باقتضال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الاجزاء اللاحقة وليس بعد ما يتصل انتقال السببية اليه لم يتبع الى اشتراط الشرع لتعيينه ويؤيد ما ذكره صديقا لاسلام ابو اليسر ان اجزاء الاخير يتبع سببا بعد الحقة بطلان الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يرد فيه حتى يفتي يتبع سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتعد ذلك الابقاء وهذا الاجزاء سببا للوجوب فلما ان الشرع بقا سببا للوجوب بطلان الاجزاء الاخرى ان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد فنيتهما لانها جعلت اسبابا لليودى فيكون فيها لانه غير لم وبعد فنيتهما لا يتعد ذلك وقيل انما قيد الشرع في الاداء وان تعينت سببية فيه بدون اشتراط لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الاجزاء ان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب من سوال يرد قوله فان كان ذلك اجزاء بها الى آخره ووجه وروده انه قد اثبت ان ما وجب كمالا لا يتاوى بصفة النقصان كله ولا جزمته حتى لو قضي الظهر وقع اخره في وقت الكرامة لا يجوز فاذا استألف العصر في اول الوقت ودعا الى ان اجرت الشمس او غربت الشمس ينبغي ان يفيد العصر كما يفيد الفجر بطلان الشمس فمال ان الشارع جعل له دلالة فتنل كل وقت بالاداء وهو الغرضية لا الاصل ان يكون العدد شغلا بحدوده ربه في جميع الاوقات لتواري ونعمه عليه طم القواله لاسيما في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب

الحجة المتأني تأني بل له ولاية سرت بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه ونفسه فثبت ان تشغل كل اوقته بالعبادة هو الغيرية ولهذا
 جعلنا الوقت في حق صاحب العز وتمام الاداء والحاجة الى تشغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على الغيرية في العصر الا بان يقع بعض
 ادائاته في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على الغيرية سقط اعتبارها لانه حصل مكمل التكامل
 الغيرية لا تعد فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النواذر ان من شرع في انماسته بها فقد قدر التشبه في صلوة العصر
 بغيره اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا وعلوما ان تطوع بغيره صلى الله عليه وسلم ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل مكمل الاقصاء
 لم يعتبر حتى لم يثبت صفة انكاره كذا هذا كما ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء
كلام فتيقن ان يكون جواب سوال وهذا ان يقال لما انتقلت السببية الى العجز والافير وامين هو السببية لعدم ما يتقن ان انتقلت الى
 ابيه لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان العجز والافير ناقصا كما العصر اذا فاتت من وقتها شيئا ان يجوز قضاءه في الاوقات
 المكروهة فانما اراد الى الجواب وقال اذا دخل الوقت من الاداء ايضا فواجب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزاء من الوقت سببا ضرورة
 وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجلنا
 جزاء منه سببا ولما قلنا هذه الضرورة فيها اذا جازها فلتحققه فاذالم يسلمه نظرنا بان لم يرد في الوقت من فوات سقطت الضرورة
 وجوب العمل لاسل وهو ان قيل الوقت سببا كما لان الامانة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والمظهر
 اسمين للوقت ولما جعل الكل سببا ولفساد في كل الوقت كان الواجب على وفقة فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في العجز وقت الظهور
 ولا يقال انما ضعف الوجوب الى الكل لزم منه لا يكون الوجوب ثابتا بل في الوقت فوجب ان لا يكون انما ترك الاداء لانا القول ثانيا فيقول
 الى الكل بعد انما س من الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضعف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
 ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة وشيئا ان يجوز قضاءه في وقت مثله قلنا اسبب كل من وجب ناقص من وجهه والواجب
 كذلك فلا يتاخر في الوقت انما ناقص من كل وجه كذا في منكمات القاضية المنع رعمة الله الان لا يتحقق انه لو قضي العصر في اليوم الثاني
 فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغيير ليس بوقت لقضاء من صلوة كذا ذكر القاضية الامام فقلنا
 رحمه الله في شرح احكام النية قيل في الجواب عنه ان الوقت الكمال من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان الاعتبار لاكثر الذي
 حكم الكل في نفس الاول من اعتبار الاقل وكذا الكمال موجودا بصلوة وصفه والناقص موجودا بصلوة دون صفته فكان الموجود اتملا
 ووصفا احكاما على الوجه واسملا لا وصفين والمرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكمال فحينئذ الناقص فصار كالكل
 كمال والجواب الصحيح ما ذكره شمس الامانة رحمه الله انما يشتمل على الاداء حتى يتحقق التوقيت بغيره الوقت صار وينا في وقتها فثبت بغيره
 الكمال وانما يتاخر في وقتها انقصان عند ضعف السبب والم يرد فينا في الذببة وذلك بان يشتمل الاداء لانه يمنع صيرورته وينا في
 الذببة وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكافر او طبع الجبيل او طهرت ايمان في آخر وقت العصر ثم قضاها في اليوم الثاني في ذلك الوقت فيش
 لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب وينا في وقتها بغيره الكمال فلا يتاخر في وقتها كذا ذكر شمس الامانة على ان صدر الاسلام فقلنا
 رحمه الله ذكرنا في الرواية في هذه المسئلة عن السلف فتيقن ان يجوز ولا يقال بثبوت في الذببة بصلوة الكمال غير مسلم لان السبب
 لما كان ناقصا كان ثابت به في الذببة ناقصا ايضا فبعد من الوقت لا يتحقق بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن فيجب

وحصل الصوم عليه لا اسم من غيره وهو كما لو نادى لربنا سبعين مغفرا في الدار بالليل لا سودية نال بهذا الاسم لان الاسود وان
 بطل ليج اسم الجسد الذي يعلج اسماءه بخلاف عرفانه ليس باسم جنس اصلا فلا نال به والاعراض لو ثبت انما ثبتت في منمن نية النقل
 لو الاعتقاد وقد عرفت بالاتفاق فليعلم انما في ضمانه نظيره الحج على من هب ان قبل لما تبين الفرض مشروعا في هذا الوقت فينبغي ان يتبادر
 بلا نية من الصبح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الارباب الغفل من تعلق بمحل بعينه اخذوا حكم العيين المسمى فصار ما يتصور من الاساس في
 هذا الوقت مستحقا على المكلف لمصلحة جبره وجبره من المأمور به كالامر بدفع الغصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع من اجته
 المستحقة على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن اجته المستحقة وان لم يذ الزكاة
 وذا كان استا جريا لا يفيط له ثوبا بعينه كان الفعل لواقع مية من جبلته ما استحق عليه سواء قصد به التسرع ابتداء او اداء الواجب باعتد
 بخلاف المريعين والمسافر حيث لا يتبادر يوم الصوم الشهر عنها بلانية لان الاول في تحقق ما يجازي في هذا الوقت فلا تبين الابالنية قلنا الشارع دل
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن البقي متعلق بالعبادة التي بها يمكن من اداء العبادات وغيرها على ملكه وادع بان يوجه
 بها ما هو مستحق عليه من العبادات باقتضائه فلم يكن بد من الغيبة لانه لم يعزم لا يكون صادرا ماله الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم الغيبة
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال للاسك قد وجد منه اختيار فلا حجة به اسل النية لتفصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الافتيائه في صرف
 به الفصل عن اقامة الى العبادات لا اختيارا بل الفصل لم يوجد وانما لم يكنه صرف منافعة الى اداء الصوم اثر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه
 كما لا يمكن ذلك في الدين وهذا بخلاف الزكاة فان المستحق صرف موز من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالبات
 صارت عبادة من الصدقة في حقه مجازية لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى ودون العرض من المصروف
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على النعمي صارت عبارة عن الهبة من يملك المتصدق الرجوع به لانه في المل وبخلاف الابصر فان مستحق
 منافع النكاح اجبره اداء الوصف الذي في الثوب ان كان اجبره اشتراك فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا
 اشتراط نية تعيين الصلوة عند ضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطان زائدا وبو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العبادات
 قوله الا في المسافر يومى واجبا اخر لا استثناء متعلق بقوله ومع اعطاه في الوصف لا بقوله فيصا بطلب الاسم على الاصح كما استقره
 ليصاب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع اعطاه في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لا يعا ب
 في حقه بهذا النية بل يقع صوم عا لوى عند بل طينة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كما المقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في
 رمضان او طوعا او اطلق النية وقع من فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد يتحقق
 في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الوصام عن فرض تحت بجزء عند جمهور الصحابة والفقهاء نحو وقد بينا ان شدة شين شرعية الغيرة فلا
 غير صوم الوقت مشروفا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالظن دفعه للشقة فاذا ترك الترخص كان هو المقيم سواء فبق
 صومه من فرض الوقت بكل حال ولا يبي حذيقه رجوعه عند طريقا ان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجوه وبسببه هو
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت للتخص بترك الصوم تخفيفا عليه منه وجود السفر الذي يؤول للمشا في معنى الترخص ان يبي مشروع
 الوقت لتفريع اليه واتقاه نومان المتعلق في الدنيا بالانظار فبالفرض العا بل لا يتعلق في الاخرة برفع ضرر العقاب والمردان
 يصرف بالالا لاشا بل لى الى الاخر فاذا استغفل لواجب اخر كان مترفعا لان استغاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من استغاطه فرض الوقت

لأنه لو لم يدرك مدة من أيام أخر لا يكون موافقاً لهذا الوقت ويكون موافقاً لذلك الواجب لما جاز له الترخص بالقطر لأنه أحوب عليه لظلال
 منافع بدنية فلان يجوز له الترخص بما هو أخت عليه لظلال مصلح دينه كان أولى وهذا الوجه يوجب أنه إذا نوى التفتيش لم يفتح من فرض الوقت
 كما روى ابن سماعة عنه لأنه لا يمكن اثباته بمعنى الرخصة بهذه النية إذ هو يشتمل على إرادة الجموع ويلزم منه قصر فرض الوقت في الثاني فلا
 فائدة في النقل إلا التثواب وهو من فرض الوقت أكثر لكان هذا يسيراً إلى النقل إلى الألف وإذا لم يثبت منه الترخص بل صوم الوقت مع غيره
 فثبتا وصى بنية التفتيش كما في حق التفتيش فان قيل انما يجوز له الترخص بأداء واجبكم كما جاز الترخص بالقطر إذا كان الوقت قابلاً له والوقت
 ليس بقابل لهذا الترخص لعدم شرعية صومه أخريه فان المشروع فيه ليس بالفرض الوقت ولذا يتبادر بطلان النية ونية النقل لا يثبت
 فكان نية واجب أخريه النقل سواء قلنا لما ثبتت الشرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتاً لشرعية واجب آخره في هذا الوقت
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلاً له صوم الوقت وكان ينبغي أن يجيب عليه التبيين ولا يتبادر من فرض الوقت عنه بطلان النية لاعتد
 المشروع فيه في تمامه كالقطر المفسين إلا أن ثبوت شرعية واجب آخره على تقديره لا يقابل على الترخص والاعراض من الغزبية ولا يتحقق ذلك
 بهذه النية والثاني انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب لأنه موجود بالواجب الموصى بل من حكم تعيين هذا الزمان لأداء
 الفرض ولاتعيين في حق المسافر لأنه يخرج بين الأداء فيه والتأخير إلى مدة من أيام أخر فعصر هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب
 بمنزلة شعبان فيصير منه أداء واجباً كما يصح أداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب أنه لو نوى التفتيش لم يفتح مما نوى وهو رواية الحسن
 من أبي حنيفة وفي المدونة وما إذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح منه نية النقل لا شك أنه يقع عن رمضان لأن صومه بنية النقل
 لما دفع عن من الوقت مع أنها لا يتكامل الفرض فيها النية المطلقة التي يحتكم إلى أن يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النقل ويقتر عنه
 قيل إذا اطلق النية لا يقع من الفرض لأن رمضان في حقه لما صار شعبان حتى قيل سائر أنواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في
 القطر المفسين ولأن المطلق يحتل لفرض النقل والوقت قبلهما فكان كحل على التفتيش الذي هو أدنى أولى كما في خارج رمضان وفي صحيح
 أنه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لأن الترخص وترك الغزبية وهي أداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لأنه انما يثبت
 بنية واجب آخره بنية صريح النقل على رواية الحسن وهذه النية لا يتكامل واجباً آخر غير فرض الوقت لأنه لا يتبادر بمثل هذه النية في غير
 نفيه أو لا وليست بنية صريح النقل أيضاً بل هي تكمل كما يتكامل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالفتن بالمقيم فالطلاق النية منه يفرق
 إلى صوم الوقت فعصارها حصل أن الرخصة عنده متعلقة بالقطر وما في سناه من كراهية يرجع إلى عدمها هي متعلقة بالقطر لا غير قوله
 وأما الرخص فالصحيح عندنا أن أحدهما روى أبو الحسن الكرخي رحمه الله عليه أن أجواب في الرخص والمسافر سواء على قول
 أبي حنيفة رحمه الله وهذه الرواية أخذت من كلام خواهر زاده رحمه الله فقال وإن كان رمضان أو سائر أوقات رمضان بنية صوم
 أخر فعند أبي حنيفة رحمه الله يصير صائماً عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائماً عن رمضان وروى الحسن من
 أبي حنيفة رحمه الله عنه أنه يصير صائماً عما نوى وهو اختيار شيخ الإسلام صاحب المداية والقائمه الامام فخر الدين والامام طبري الدين
 رحمهم الله والشيخ الكبير أبو الفضل الكرخي رحمه الله فقد ذكر أبو الفضل في الأيضاح فكان بعض من استأجره رحمه الله فيفصل بين المسافر والمقيم
 ليس بالصحيح والصحيح أنها تيسر وإيان وما ذكر اختيار المصنف في تتبع فيه فخر الإسلام وشمس الأئمة رحمه الله فقلت وكشف هذا أن الرخصة لا تتعلق
 بنفس المرض بأجلع بين الفقهاء لأن المرض متنوع إلى ما يضر بالصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيره وإلى ما لا يضره

الصوم كما لا مانع من الرطوبة وفساد البهيم فيه ذلك والرضخ انما ثبت للحاجة الى دفع المشتة والعرض فيها لم يبعد ان ثبت فيما لا حاجة
 فيه الى دفع العرض فلهذا شرط لونه مفضيا الى المحرك بخلاف السفر فانه يوجب اشتة بكل حال فليعلق الرخص بغير السفر واثم السفر مقام المشتة
 لما عرف ثم عندنا ثبت الرخص للرئيس يحون ازدياد المرض بان قلب على فلهذا ذلك واثيره الطبيب كما ثبت بجميعة العجز لا خلاف فيمن
 اصحابنا فان من اراد وجبه او حماه بالصوم يرب له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يره ومن احد من اصحابنا خلاف ذلك فلهذا لم يرض
 ان تحمل ازدياد المرض وصام من واجب خرا لا شك انه يرض عما نوى عنا الى منية رضى الله عنه او لا فرق بينه وبين المسافر بوجبه فلهذا
 لا يثبت في الفرق المذكور في الكتاب بالاتباع وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا فليعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يعجز عن الصوم
 يحون ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي وضالوج وتناق في النوع الثاني بجميعة العجز لانه وان لم يعجز عن الصوم لكن لما ان امر
 المريض الى الضعف الذي يوجب عن الصوم لا بد من ان يثبت له الرخص بالفطر فعلا للمالك من نفسه كما ثبت بالاكراه اذ من العجز انما هو
 للملك فالباقى فاذا صام هذا المريض من واجب خرا ومن النفل ولم يملك له ان لم يكن ما جزا لم يثبت له الرخص فتق من فرض الوقت فظهر
 ان خرا والشيخ الساجي من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المرض الذي يعجز عن الصوم وتعلق ترخصه باذدياد المرض ومراعاة الضعف
 رحمه الله من قوله لان رخصة تتعلق بجميعة العجز المريض الذي لم يعجز عن الصوم وتعلق ترخصه بجميعة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال
 ما يصح عندنا لان رواية ابى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى منية رضى الله عنه لو اجمعت على ظاهرها وعموما
 من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كمومه في حق المسافر وذلك فاصح فاشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واثار الى
 الضاد ويقول فاصح عندنا اى على كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شيخنا في المسبوق فاما المريض اذ نوى واجبا اخر فاصح انه يقع منه
 عن رمضان لان اباة الفطر له عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو واضح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكرنا لو احسن الكفر
 رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى منية رضى الله عنه وهو سواء واول ومراعاة مريض يطبق الصوم وينافيه
 زيادة المرض فهذا يدرك بادي نال على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيجب الرخصة بعجزه بقدره لانه يستحق الرخص لا فطر بعجزه
 فتدبري لا تتحقق لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في النال مفضي الى المشتة والتب ولهذا قيل السفر قطعة من السحر وفي قطع المسافر
 ساعات والنال في التحقيق شرعا كما عرف في النوم من الحدث والتقاء واختصاص الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام السبب وهو
 فاذا صام المسافر لا يبرقده على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يطل من ترخصه
 بهذا الصوم فيتمد اى حق الرخص فيتمد اى من اذ لم يطل والاية ترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق اللية اى بطريق الدلالة
 الى حاجته الدينية ليعني جواز الرخص لا فطر باذاد الصوم بحاجته الدينية وهي دفع المشتة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
 الرخص واذا الصوم لحاجة الدينية وسه في العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن ذلك ان اى من جنس
 ما صار الوقت متعينا له كغير رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذر وفي وقت بعيد اى في وقت معين مثل ان
 يقول الله على ان الصوم يجب او يوم الخميس احتذ به عن انذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهرنا وسنة
 لما القلب بالانذار صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصلوات بنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها
 التعمين والتبني واهما لم يبق فلهذا لان الصوم لمشرع في وقت لا يقبل دسقين اى متناقين اى متناقضين كما يكون

نقلا واما لان النفل لا يستخرج العبد العقوبة تبركه والواجب بالية تهما تبركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر لانتفى أصل ضرورة فصار على العبد
 المشرق في هذا الوقت واجب من هذا الوجه اى من حيث انه لا يتل صفة النقلية وان بقى محتكرا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف
 يكون الصوم واحدا فانه مشتق من اسكات كثيرة لانا نقول ذلك بسبب الحقيقة ولكن لا يتبدل حكمه بغيره واحد ولهذا هو واجب في كل
 شيء في الكل لان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشيء واحد حتى صار جميع البدن كشيء واحد في النفل له قوله تحت خطاب فاجله وا
 ولهذا جاز له نقل الليلة من عضو الى عضو في النفل بخلاف الوفاء بما صيبت بطلان الاسم اى يبق من المنذر بالنية المطلقة دون الخطأ
 في الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الاساك على صوم الوقت وهو المنذر بنية بجزئية من النذر كصوم النفل
 وهو رمضان ولكنه اى لئلا يزداد صام اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع من واجب اخرون كفارة او تحملا
 يقع مما نوى يعنى اذا نواه من الليل اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذر لان النية من النهار في حق القضاء
 والكفارة لغو لانها من محتملات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بجزئية واحدة فيبقى من صوم الوقت لان تعيين النية
 الناذر الوقت للصوم المنذر وفيها تعيينه لصوم المشرق وهو النفل للند ر وخرجه وجب من كونه نكلا حصل بولاية وولاية لا تعد
 اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذى هو تصرف في شروع الوقت فيما يربح الى تحته وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل
 في سائر الايام مشروعا فلا يفتح عليه طريق الحساب بخيرات وقيل المسعادات من غير عود اثم عليه في ذلك عليه تقدير التبرك فانها
 ربح الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى تحته ان لا يتجه الوقت بمثل بقه فلا اى فلا يصح التعيين يعنى كان الموجب الاصل
 في هذا اليوم هو النفل مقابل العبد وهو القضاء والكفارة كان ممكنة فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما وجبه بالاجاب لانها
 بموجب الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار كغيره من المشرق الذى ليس بمقتضى من قبل
 نفسه وذلك لا يصح كمن سلم عليه سجدة السهو يد به قطع الصلوة لا يعمل مادته فيه لانه تبديل للشرع فكذلك ما ولا يقال التعيين
 به فله كمن باذن اشرع اياه في ذلك حيث جعل له ولا حجة الا لزام فينبغي ان يتبدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو بدنه بنفسه
 لانا نقول انه مقتصر على التصرف فيما هو من العبد دون غيره فلا يتبدى الى غيره فله فان قيل لما لم يتبدى الى تحته بقى الوقت متكاملا
 لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتبادى بطلان النية ونية النفل كالنظر المقتضى لان صحة بنائين لتعيين
 ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد فلما صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت وتمتامة من مشروع فيه صوم النفل الذى
 صار واجبا بالنذر وهو واحد فيصرف مطلق النية ونية النفل اليه بحكم النظر المقتضى فان تعيين الوقت لا واجب يحصل بالعارض هو
 التقصير في الاداء الى زمان التعيين فيجعل مدامى حتى سقوط التعيين للواجب في حال التوسع كما مر بيان واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله
 ومن غير محسوس ان كان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم هو داسم اشارة الى النوع الثانى الذى سبب الوقت ميارا له وسببا لوجوبه لكنه
 ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان اياه في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير قوله والوقت الثالث
 اى من النوع الثالث الوقت الوقت بوقت بشكل توسعه وتعيينه وهو الحج فان في وقته انكلا لاسن وبمين احدها بالنية الى سنة واحدة
 فان كبح عبادة يتبادى بالمكان سلوته فلا يتفرق الاداء من الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتعدى سنة
 سنة واحدة الاجبة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنية الى سنين اى من الحج فمن العود وقته انك

وهي من السنة الاولى لتبيين على دو بالفضل من الاداء و باعتبار اشهر الحج من الحنين التي تامة فيفضل الوقت من الاداء وذلك محتسب في
 مكان شتبهما كذا ذكره شمس المائنة وكذا ذكره في الاسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين قبل طرفة الاداء وحتسب في
 ان اذا اخرج من هذا الوقت المعلوم لظرفا في هذا السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاشرا وى وان مات متحقق الفوات
 فسميا شكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر ما نبه التبيين وقال بتبين الاشهر من العام الاول
 الاداء كخروج وقت الصلوة للصلاة حتى لو اخر منه يا ثم وعند محمد رحمه الله وجوب بطريق التوسع حتى لا يتبين اشهر العام الاول للاداء
 ويجوز له التأخير الى العام الثاني والثالث في شرط ان لا يفوت عن العمر فان قيل لما ثبت ان وقتة متفتحين عند ابى يوسف رحمه الله
 لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما علم ابو يوسف رحمه الله
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يودي الى تفويت العبادة لاس من حيث انه انقطع به التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني
 جازا واداه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداء لا تعاد بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى ما عبر السحال لانه لا يقبل
 التعيين عنده بل لانه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول تعيينه للاداء وعنده فيثبت ان الاشكال
 لم يزل باقيا قاله ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يا ثم بالاتفاق انما علم ابى يوسف رحمه الله فظاهرا واما عند محمد رحمه الله
 فلان التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيا ثم استدلى محمد رحمه الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد فوت
 في السنة ست منها فلما ان التأخير جاز وان الحج فزمن العمر كان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا ينادى في كل عام الا في وقت
 خاص هو اشهر الحج فيكون وقته فدا من اذار اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بينها وامن سنة تحف الا و يتوهم ادراك الوقت
 بعد ما وانما ثبت الهجرة من الموت فحجنا احمية عليه لان ما كان ثابتا فظاهرا فاداه الى ان ينزل وفيه شك فلم يثبت واداه
 كذلك لا يتبين الاتيين مثلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمد وقت ادائه الشهر وان الا الى لكان وقت الحج اشهر الحج دون
 السنة ومع ذلك لا يتبين الاتيين العبد فعلا كذا هذا واجه ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق الخاطبة
 الى الوقت غير به عليه التأخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في سنة اشهر الحج من عمره لاس من جميع الدهر والاشهر التي
 من عمره ما كان متخللا بمرو و هذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجب بعد غير متصلة بعمره فلا تفسير رقت محبة الابا الاتصال و
 ذلك شكوك والافصال في الحال ثابت فلا يرفع بالشك على اعتبار الاتصال بالية وقت الحج غير الوقت انما هو فيكون التأخير
 عنه تفويتا كذا في الصلوة عن اخر وقتها فلذلك يتبين العام الاول للاداء وهو معنى قوله يتبين غاية الاداء في اشهر الحج من العام
 الاول حتى لا يادوا من الفوات تحققة ان وقت الحج فيكون للحال بحسب يوم عرفه فلا يرد عي عودة الاباء الى العام القابل
 وفيه شك لان الهدى الى سنة ليس باج من الموت فلا يثبت الموت بالشك ويرتفع علم الفوات بمكان الواجب المطلق من الوقت حيث
 يجوز تأخير لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت يمثل فلا يرتفع الثابت بالمتصل فاما الثابت بهنا فالفوات بمقتضى الوقت
 فلا يرتفع بالمتصل وهو الهدى الى السنة القابلة وبذلك تأخير صوم القضاء الكفاية لان الموت في ليلة تاور ولم يبد تفويتا فاما تأخير
 النبي صلى الله عليه وسلم فيكون انما يثبت بالمتصل بالمتصل وغيره على ان التأخير انما هو من الفوات وذلك بالشك في الهدى وقد ارتفع ذلك في سنة
 فانه كان يعلم الهدى الى بين احوال الذي هو احاد كان الدين ولما لم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الشک فی حقه انت الوقت وصار کاول وقت الصلوة و هذا الدلیل لم یثبت فی حق فیہ کذا فی الاسرار واعلم ان ما ذهب الیه
 محمد رحمہ اللہ من القول بجواز التأخیر بشرط سلامة العاقبة علی ما ذکر فی هذا کتاب و ما انت الکتب بشكل لان العاقبة مستورة فلا یکر
 بنار الامر علی ما فانه اذا سالنا سائل و قال قد وجب علی وجوب و ارید ان اؤخره الی السنة التي تاتي و العاقبة مستورة عن بل یکل لی
 التأخیر مع کمال بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم یثبت بالموت الذی لیس الیه و ان قلنا لا یصلح فهو علی خلاف مذهبه و ان قلنا
 ان کان فی علم اللہ تعالیٰ انک تموت قبل ادراک السنة الثانية لا یکل لک التأخیر و ان کان فی علم انک یحییٰ فلک التأخیر فیقول
 و ما یدرینے ما ذانے علم اللہ فاما فتوکم فی حق الجاہل فلا بد من الجرح بالتحلیل و التحريم فیلزم منه القول بعدم الاثم و ان مات
 كما هو مذہب الشافعی رحمہ اللہ و الاثم بنفس التأخیر و ان لم یست كما هو مذہب ابی یوسف رحمہ اللہ کذا ذکر بعض المفتیین
 فی اصول الفقه فثبت ان الصحیح من قول محمد رحمہ اللہ ما ذکره الشيخ ابو الفضل الکرمانی فی اثبات الاسرار ان الحج یجب سوا
 سبیل فیہ التأخیر الا اذا غلب علی ظنہ انه اذا أخر یؤثر غم ذکره ان کلام محمد رحمہ اللہ و اما اذا مات قبل ان یحییٰ فان کان الموت
 فحاجة لم یلقه اثم و ان کان بعد ظهور ما ماتت لشدت حاجته بان لو أخر یؤثر لم یکل لک التأخیر و یعتبر تنقیحاً علیہ لقيام الدلیل فان لم یکل
 بدلیل الغلب واجب عند عدم الاول و قولہ فظهر ذلک فی حق الماتم لا غیر یعنی ظهر اثر تعیین الاثم من العام الاول للاداء فی التعميم
 او ظهر اثر الاختلاف المذكور فی حق الاثم لا غیر من لواقی بالبحر فی العام الثاني و ان ثالث کان اداء بالاتفاق لاقتضاء العلم
 بتعیین اثم الحج من العام الاول ثبت ضرورة التردد عن الفوات و بادراک الاثم من العام الثاني فی حق الامر
 من الفوات فقط عام الاول و تعیین الثاني للاداء و کذا ان حکم فی کل عام فلا یظهر اثر التین فی مفر
 الحج قضاء بالفوات عنه و کذا لا یظهر فی حق النقل حتی لو نوى حجة النقل من علیہ حجة الاسلام و وقع عن النقل عن الفوات
 عندئذ لان هذا الوقت فی نفسه قابل للنقل كما هو قابل للفرض و لهذا صح الاداء الحج النقل من یوم حجة الاسلام بالاتفاق الا
 انما حکمنا بتعیین الفرض فی حقه ضرورة التجوز من الفوات فلا یظهر من التعیین فی حق المنع من صحة النقل کافروقت الصلوة
 لما تبین للفرض من فطر ذلک فی حقه التأخیر لاقتضاء المنع من صحة صلوة اخری و قال الشافعی رحمہ اللہ یلغویة النقل و یقع من
 حجة الاسلام لان تحمل المشاق و ترک حجة الاسلام و انتماء افضل علیہ من ان الثواب فی اداء الفرض اکثر و ان العقاب علی ترک
 بعد التمكن من ادائه مستحق علیہ من السنة و السنة عندی مستحق الحج فی امر الدینا سیاتہ لما له فی امر الدین اولی فیعجل نية النقل
 منه لغوا تحقیقاً لمعنی الحج و یجوز اصل نية الحج و یجوز اداء الفرض من ان الحج بالاجماع و الجواب ان الحج عبادة و انما لا یجوز الا من
 اختیار فلو حج من النقل و قبل حجة و اداء من الفرض من ان نية النقل اعراض من الفرض بالبحر من ترک اصل النية لکان هو اداء
 للفرض من خیر اختیار لکان القول باطلا و امرت تمارنه فی الکشف قولہ و جوازہ عند الإطلاق الی اخره جواب عما يقال
 لما لم یظهر التعیین من حق النقل حتی یجوز مشروما کان مشروما مستقداً و تمیزه ان یشرط التعیین فی النية فلا یتاوی الواجب
 بمطابق النية کالصلوة فی اخر الوقت لان التاوی مطلق الدیة من ضرورات التما و المشروع فی الوقت و لم یوجد فعال فی کون
 هو ان حج الاسلام عند الإطلاق النية بدلالة تیسیم من المودی لان التین ساقط لان الظاهر من مال المسلم الذی وجب علیہ
 حجة الاسلام انه لا یکل لک المشاق الکثيرة و لا یكلف الحج النقل فصاء الفرض متعیناً بدلالة الحال فاستغنى عن التعیین مریحاً و انظر

مطلق النية اليه فاذا سمي شيئا اخر صرحا انفسه بالتعيين به الحال لان دلالة لا تعادوم الصريح كقصد البلد تعيين في عقود المعاوضة
به دلالة الحال وهي تيسير الامانة وتبطل من التصريح بذكر لفظ بلدا اخر بخلاف عموم الشهرة فانه تعيين لاسم امر لا بوصفيا بحيث انما
فصل في حكم الواجب بالامر وهو الواجب بالامر فان داود وقضاوا الاداء ينقسم الى اربعة اقسام الاولى الذي له شبه القضا والمهر
منه ينقسم الى كمال والى قاصر والقضا ايضا ينقسم الى القضا والمض والى القضا الذي له شبه الاداء والاو ينقسم الى القضا
بمثل معقول والى القضا بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضا الفاتية بمائة والى القضا كقضا حيا الفان
فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر
بعد الاعتبار والى لكل إشارة في الكتاب على ما ستعرفه قوله داود وهو تسليم من الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهي متعلق
بالواجب والى متعلق بالتسليم والضميمة في نية الواجب وفي مستحقه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في
الذمة بالسبب الموجب كما لو كنت للصلوة والشركة للهدوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وبذا
يعرف ان مثل تسليم الوقت في وقت كالصلوة والهدوم وتسليم غير الوقت كالزكاة وصدة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم
عين الواجب وهو وقت في الذمة لا يقبل النقص من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم اعترف فيها اخذنا
به ذراع الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به
تسليم عين الواجب المتأخر انما لا يتصور لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم بين الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب
ينتفع باختلاف الاسباب لهذا لو لم يكن المسلم اليه شيئا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضا وهو اسقاط الواجب
من عنده هو حقه الباب يتصلق بالاستقاط اى القضا واسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اى تسليم مثل الواجب
من عنده المكلف هو حقه اى ذلك المثل حتى المكلف اذا تزاد بقوله من عنده من مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد
لان ذلك لا يكون قضا وان كانت المائنة ثابتة بين الغايت وبين ما يبرق اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو من غير
ولذلك اكد بقوله وهو حقه لان المتوهم ان يتبرعهم اسقاط الدين بعرض داهم الودية اليه يكون قضا حقه لانه اسقاط بمثل
من عنده فذقه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحصة هنا حقيقة كل واحد منها في سببها
الشرع ويحل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزل في تسليم مفتاح الكعبة مبن اعزها
عليه السلام من عثمان بن ابى طلحة وسلم الى ابى العباس على السراخية فلما نزل رده الى عثمان فرفعا ان لا ادوا تسليم من الواجب
وقوله عليه السلام ما ادركتم فضلا واما حكم فاقضوا وقوله عليه السلام للثمنية رايت لو كان على ابيك دين فقتضيت كان قبل منك
الحديث فعمل انه مثل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال القضا في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتهم سائلاكم
او يتم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم الصلوة اى اديت بدليل ان كسبته لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضا كما يقال اديت
فان وينه اى قضا لان ادا حقيقة الدين معتذر بل لا يكون تقضا باشا لما لا باعيا هنا على ما عرف وكما يقال فويت ان اودى
له الاسر على قضى لان ادا فله الامر بسببه نفعه محال فمن باب الجواز فان في القضا معنى التسليم وفي الاداء معنى الاستقاط فيجوز
استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اشيرة في التوقيم قوله واختلف المثل في اى مشايخنا رحمه الله واللام بل لا شائفة في

ان القضاء واجب بمن تصوموا من غير قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامران وجوب الاداء ليعتد
الى الامر الى السبب ولا يثبت بالسبب للفعل الوجوب وان ثبتت اسهمت السبب كما ابيته الشيخ فقلت يجب القضاء باجيب الامر
سواء كان الموجب نصا او غيره وقيل معنى قوله من تصوموا بمرادى غير سبب الاداء عرف بالفعل انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الوقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتدأ قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ. وكذا ذكر في عاتة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول مما اتفقه التام الى زيد ونحوه لا يمتنع وفخر الاسلام المصنف في ابيهم رحمهم الله
والله ذهب بقول اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا ومدراس الاسلام الى اليقين وجوب
النزاع لا يجب بالامر الاول بل بمرأى من ليل آخره بوجوب عاتة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعاتة المعتزلة والخلاف في
القضاء مثل مقتول فاما القضاء بمثل غير مقتول فلا يمكن لاجاب الجانبين بالاتفاق الصحيح من قال بانه يجب بامر مبتدأ وان
الواجب بالامر الاداء والعبادة ولا يدخل المراد في معرفتها وانما يعرف بالفعل فاذا كان الامر مقيد بالوقت كان كون المأمور به عبادة
مقتداه ايضا ضرورة توقفه على الامر اذا العبادة مفسرة بانها فعل يأتي به المراد على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر ليدوم دخوله تحت الامر من قال بغيره الفعل كذا اليوم بحجة لا يتناول في الامر ما عدا يوم حجة
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول في الامر كان الفعل
بعدا كوقت وقيل سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلية في وقت وان غيره ولما كانت الصلوة مقصودة او
الصوم كذلك ولا يقال نحن لا نمتنع ان يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكننا نقول في المأمور به لما فات
يضمن بالشئ من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الجنان المماثلة ولا يدخل المراد في مقدار
الصاوات وهياتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالمراد وكيف يمكن ذلك والاداء مثل على الفعل واحراز فعليه الوقت ولما
لم يجوز قبل الوقت وقد فانت فعليه الوقت ولما لم يجوز قبل الوقت فعليه بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل اخر ضرورة واجت من قال بانه يجب بالامر الاول لقياس وهو ان الشرع ورد لوجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فانظر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكر بان ذلك وقتا وما ورد فيه معقول المعنى فوجب المحام غير المنصوص به قبحه ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالآخر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط والعجز
ولم يوجب الكل فبقي كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجب مبدىا بيقين ولا دلالة لانه لم يوجب
الاخروج الوقت فهو بنفسه لا يصلح سقطا لان ترك الامتثال تعذر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون سقطا بل هو بغيره
من العدة وانما يصلح الخروج سقطا باعتبار العجز ولم يوجب العجز الا في حق ادراك الفضيحة لبقاء القدرة على اصل العباد
لوجود منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك مشرف الوقت الى الاثر من العمل التقوييت والى عدم التوا

ان كين كمال العجز ويقتضي اصل العبادۃ الذي هو المقصود مضمونا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج عن حده لصف المشايخ كما في
 حقوق العباد فان قيل لاسلم ان القدرة على اصل الواجب متى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء
 عليه لاصح فيكون الواجب فعلا كوصوفنا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يتبع بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
 الميسرة لا يتبع بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو ليس قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان لفعل الوقت ههنا
 لفعل المقصود ولا معنى للعبادة في كون الفعل عملا بجملة هو النسخا منه كونه تعظيما لله تعالى وتثنا عليه وهذا لا يختلف باختلاف
 الاوقات كما يختلف باختلاف الاماكن فكلما كان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من امواله باليد اليسرى فشلت يده اليسرى يجب ان يتصدق
 باليسرى لان الفرض به يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب الاداء فيكون
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوط ما هو المقصود الكل وهو اصل العبادۃ كمن تلت مثليا وعمر عن تسليم
 المشل معورة يسقط عنه ذلك للجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المشل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص محمول
 المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء الى الفروع وهي المواجبات بالنداء الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وانما
 خرج الجواب من قولهم ان مثل العبادۃ لا يصير عبادة الا بالنص لانهما ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير
 هذا الوقت مثلا للعباد يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بان يجب لان اشترع قدا قامه في الصوم والصلوة
 بسببه فنقول فيقاس عليها في غيرها ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص ان لولا له لما عرف وجوب القضاء في الصوم
 كيف يستقيم قوله القضاء يجب بالامر الذي هو وجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الوجوب للقضاء ان الواجب لم يكن قطا يخرج
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريق الذمة عن ذلك الواجب بالنص وكذا يسمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء
 حقيقة وهذا كمن خصب شيئا ولكم عند وجب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه ايضا في انفس السابغ الموجب للاداء وهو سابع
 والنصوص لتفريق الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا ونحمل السقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل كناية الى الاصل
 بحيث لم يجب من نفسه ضمان بحيث لم يجب من خلاف نفسه ايضا فيتعدي الى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة
 على المشي الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان شجرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب
 قضاء ما بالقياس وعند الفروع الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او
 نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمعتى اليوم والشهر ولم يف في القضاء واجبا لا جمل بين الفريتين ولكن سئل قول الفروع الاول
 لسبب اخر مقصود وغير المنذورة وهو التقويت وسئل القول لاخر بالنداء وعلم ان التقويت انما لا يجب القضاء عندهم لانه بمنزلة
 نص مقصودا فكانه اذا فوات التزم المنذورة ثانيا او التزم قضاء المنذورة قضاء فاعلم هذا اذا فوات لا بتقويت بان مرض وجب
 في شهر المنذورة وصومه او انعم عليه في اليوم المنذورة فيه الصلوة يجب بان لا يقيني عندهم لعدم النص المقصود وصحاحا او دلالة
 فيظهر شجرة الاختلاف وما ذكر شمس المأثبة رحمه الله ان وجب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تقويت الواجب عن الوقت وعلم وجبه
 هو معة ورفيه او غير معة ويشير الى ان لفوات تجزله التقويت عندهم في وجب القضاء فحيث لا يظهر نامة الاختلاف في الكلام
 عند ههنا وانما يظهر في التوزيع قوله وفيما اذا انزل الى اخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول كان ينبغي

ان لا يجب القضاء اذا اذنان يتكف شره عنان فصامه ولم يتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
 في ايجاب الصوم كونه مضاعفا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب الصوم لوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بالصوم لانه لا اعتكاف
 الا بالصوم ولا ايجاب الصوم لانه يزيد على التزمه فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد والابو يوسف في رواية عنه
 وحيث لم يبطل وجب القضاء مقصودا باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اغتراف السبب الاول فكل
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشروط الشيء تابع له كالباب
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل اليه الا بالباب الاول لا يجب كوجهه تعالى لانه انتفى ايجاب الصوم به هنا
 لما من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذا الشرط يتبطل مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالتطاهرة ولهذا لا يجب نذر
 بهما للاعتكاف فكان هذا من نذر ان يبطل ركعتين وهو مطهر يجوز ان يبطل المنذر بترك التطهارة فلما انفصل الاصل
 عن صوم الوقت بان صام ولم يتكف بطل مطلق الاعتكاف واجبا في ذاته بذلك السبب صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
 عن الوقت فيطهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب بسبب خر كمن نذر ان
 يصلي ركعتين وهو مطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذر فاذ انتفق وعذره من التوضي حيث لا اداء للمنذر وبذلك
 السبب لا يجب اخرو هو معنى قوله ما بشرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب مقصودا بالنذر
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم يفصل بان فاته الصوم فالاعتكاف
 جميعا يخرج من العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر كما نص عليه في الجاهل واصول الفقه
 الاثمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت فينبغي ان لا يتبادر الى الوجود
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لا لقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز
 ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون للاتصال بصوم اشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
 ببقاء النماز فيجوز لبقاء احدى العليتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتبادر الى الوجود في حقه هذا الاعتكاف في
 الرهضان القابل للرجوع من العدة عنه نا خلا فالزفر منه السد ان الصوم وان كان شرطا لكنه ما يلتزم بالنذر كونه عبادة مقفلة
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتبادر به الى ايجابه اذ انما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضاعفا الى شهر غير رمضان
 لا يتبادر الى الصوم رمضان لما قلنا من انما اذا نذر المتطهر بالسواقة فانتفق وعذره ثم توهمنا الصلوة اخرى حيث يجوز له اداء
 المنذر وبذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصله بل هو شرط في بعض فكان التوضي للمنذر ولو اوجب اخر سوا في
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذر فليتبادر الى ايجابه كانه قول ثم الاداء المعنى اي الاداء الحاصل من كمال ما لا يردى لان
 بوصفه اي من وصفه او لطلبه بوصفه على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من ادائها الى اخرها لان هذه الصلوة
 توقر عليها احتما من الواجبات والسنن فيكون الاداء كما اذا ادائها عن الاستقصاء وشدة الرفاية وفيها ذلك وهذا
 في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانما في ذلك الجماعة فيها مثل الترتيب غير
 رمضان والنوازل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة مقصودا لا صاحب الزائدة قوله فاما فصل

المنفرد أى اداء المنفرد في الوقت فاذا ثبت بغيره لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعه لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة
 المنفرد وسبع وعشرين درجة كما لم يطرح به الحديث الا يرى ان الجماعه اى وجوبه دون شراعية ساقط عن المنفرد والجماعه صفة لكل
 في الصلوة التي يجرى بها القراءة فيها بديل جوب سجدة السوء تركه فكان سقوط وجوبه لئلا يفتقر فان قيل ينبغي ان يكون اداء
 المنفرد كالمالما قصدا لانه هو الواجب بالامر والاجماع لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعه اكمل منه لان تركه يجب
 النقصان لكن امر اداءه مهم زليفه اذا اداه يكون اداءه كاملا لانه هو الواجب بالامر ولو ادى درهما جيدا يكون الكل مثلا ان يكون
 الاداء الاول ناقصا فكذا بينهما قلنا الجماعه سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلية في الامر الذي ثبتت بمشابه الواجب
 فكان تركها موجبا للنقصان كترك الغائبة وترك ضم السورة اليها قوله ففعل الاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرى اول
 الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انبته بعد فراغه او احدث خلفه فالعرف للوضوء ففاته الباقي اداء
 باعتبار بقا الوقت يشبه التقضاء باعتبار قوت بالترتيب من الاداء مع الامام بفراغه وقدم اجتماعهما في فعل واحد مع تخافها
 لاختلاف الجهة وانما حصل ضلله او شبه القضاء ولم يملك الشك باعتبار اصل الفعل مودى وباعتبار الوصف فاحسن الوصف تبع فلا اعتبار
 من الاداء قلنا اذا حدث الرجل امرأة خلف الامام فتوضا وقا فرغ الامام فماذا في حال اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل
 لان الامام في حكم خلف الامام مع ليلزمه القراءة وسببه السهو فتحقق الشك فيها استحريمه واداءه فكانت مما ذاتها اياه في هذه الحالة
 كما ذاتها في حال الاداء قبل المحدث بجماعات ما اذا سبق بعض الصلوة فماذا في قضاء ما سبقه حيث لا تغتصاوة لان المسوق
 في حكم المنفرد حتى لو سجد السوء والقراءة فلا يتحقق الشك التي هي شرط الجماعه بينها في الاداء فلا يفسد ولا اعتبار شبه القضاء
 قلنا لا يتغير فرض الاحق بعد فراغ الامام بالغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتصر ما فرسما في الوقت فسبقة الحدث اذ انما هي
 فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او قل مضى للوضوء والوقت باقى لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلا فانه فرضه
 لان الامام من كونه مقفيا فانه شيئا من الامام لان الشرح جزا اداه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء
 بمنزلة وجعل اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء فان سناه ان يودى شيئا بمثل ما
 عليه قبل ذلك فصد الاحق بمنزلة القاضى بحقيقه بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة بجماعات ما اذا وجد المنبر
 منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا
 فرغ صارت صلوة بحيث لا يؤثر فيها الغير بوجه فكذا ما بنى عليها وهو اداء الاحق لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ
 فصلوته قابلة للتغير بالغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع فاذا دبر غير في هذه الحالة لا يؤثر الاحالة وبجملات السجود كمن يتخير فرضه
 بالغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام من صلوة لانه منفرد مودى شيئا عليه في الحال ليس في ضلله شبهه القضاء حيث لم يفرغ
 الاداء مع الامام فيما سبق به فيؤثر التغير في فعله كما لو كان معفرا تحت حريمه واداءه تسمية الشرع ففعله قضاء لقوله عليه السلام ما حكمكم
 فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل على طريق المجازا فتمين اسقاط الواجب وباعتبار حال الامام واليه يشير قوله وما فاتكم فاقضوا
 انما خبره بوجوبه باعتبار حال نفسه ويؤيد ما ذكره في صحيح البخاري وما فاتكم فاقضوا قوله والقضاء نوعان اى القضاء على الصلوة ما
 فاما القضاء الذي غاظه منه الاداء فمضمنا للقضاء بالنظر الى كون الشك معقولا او غير معقول نوعان فبطل فيه جميع قساسة

كما في سائر الأحكام التي يتبعها بقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم أو أهم منه فيرم أن ثبت الحكم فيه بالادلة وان كان غير مقول للمنى
كما ثبت الحكم في الأكل والشرب بدلالة النص لما ورد في الجمع وان كان غير مقول للمنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد من
الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالإيذاء في التذيق أو غير مقول كالأجنية على الصوم في بقاء
الكفاية المكية المقدرة وههنا المعنى الذي هو المؤثر في إيجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن إثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم إذا مات
وعليه صلوات يلزم عنه كل صلوة نصف صلح من خطه أو صلح من غيره أو كان محمد بن سقائل رجلا الله يقول أو لا يلزم عنه أكل يوم نصف
صلح على قياس الصوم ثم خرج فقال كل صلوة فرض واحدة بمنزلة الصوم يوم وهو ليس كذا في البسوط وغيره وهذا إذا دعي بأن فدية من الصلوات
لم يوص بها وتبع بها الأثر قبل لا يثبت الصلوة من البيت لأن الاختيار للمسلم وصلاته ولو أنه في رتبة من الإيصار فيحكم فيه بعدم
أبواب إظهار الاستحالة رتبة كما حظ درجة التبصر من الإيصار في الصوم وقيل تسقط أن شار الله تعالى كما في الإيصار لأن دليل الجواز
ههنا الرجاء إلى رحمة الله وكما لم منه ضلوك في الإيصار والتبصر جميعا يرضه ما ذكر في النوازل من إبطالها من امرأة ماتت
وقد فاتتها صلوات عشرة أشهر ولم ترك ما قال واستقرض ورثتها فغير منقطه ودفعوا مسكينها ثم سببها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها
على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم كل صلوة نصف صلح الجزى ذلك منها فحينئذ ان التبصر في ذلك كالأصاري إلى قوله ولا تؤيب
اتصدق جواب من - والآخر عليه وان التفتية عرفت قربة بالنسب ولا شغل بها عقلا ولا اعتبارا بعد فواتها من وقتها فكان ينبغي أن
ليقتطع بالفوات كصلوة العبد ورمى الجوار وقد أتم تصدق بالعين فيما إذا كانت الشاة التي حيت للتفتية بالذرة أو بالشاة والصادور
من التفتية لا يفتية باقية بعد أيام النحر أو بالقيمة فما إذا استهلك الشاة الميمنة للتفتية بالنذر أو غيره أو كان من وجبت عليه عينا ولم يرض
حتى مضت أيام النحر فإنه يلزمه تصدق بالقيمة كذا في الإيصار والبسوط مقام التفتية وذلك غير جائز بدون النص فقال نحن لا توجد تصدق
بالشاة أو بالقيمة باقتدار قيام تصدق مقام التفتية بل لا محال كون التصدق مملانا في التفتية لأنه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات
المالية وبما اشترط لوجوبها الفكاك في الزكاة وصدة الفطر وذلك لأن سني العبادة وهو الله هو الله لا ما يحب من يده يحصل بها إلا أن الشارع
نقل القربة من تليك العين أو بغيره إلى الأمانة في أيام النحر فليقبل الطعام فإن الناس اضياف الله فقال يوم العيد ولهذا ذكره الأكل قبل إيصاره
ليكون أول تأناوله من طعام إهنياته ومن عبادة الكريم أن يضيئ باطبيب ماعنده وما لا يصدق تصير من الأوساخ لازالة الأثام بمنزلة
لله المستعمل واليه أشار الله تعالى في قوله خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وليكن لهم على الله سلام وعلى من اتقى به نسيانكم ربهم وعلى منى
مدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق أنى على حقيقة أن يعرف عباده بالطعام بحيث تنقل التربة من عين الشاة إلى الأمانة ويعمل البحث إلى الدنيا
ينبتى النعم طيبة فيستحق معنى الضيافة في هذه الأيام باستوار الننى والفقر فيه إلا أن ما ذكرنا محتمل ثابت بالراى ويحتمل أن يكون معنى
الضيفة أصلا دون التصدق فلم يعتبر به الموهوم وهو التصدق في معارضة الخصوص لم يفتن به وهو تصفية فاذا فات التفتية به لغوات وقته
وجب أصل الموهوم وهو التصدق احتياطا لا محال أصالة مع قيام احتمال أن لا يكون مستبلا باعتبار خلافه كما قلنا بوجوب الفدية
في الصلوة احتياطا ولهذا لا يجب إيجاب التصدق لاحتمال الأصالة لا بطريق المخالفة لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصدق إلى
الشل بعبود الوقت حتى إذا جاء أيام النحر من العام القائل قبل أن يتصدق بشئ لم يجز له قضاء ما فاتته من الضيفة في العام الماشع مع قدرته
على الشل الكامل من عنده قربة لشريعته التفتية بطريق النقل في هذه الأيام ولو كان وجوبه بطريق المخالفة من التفتية لاقتل الحكم

الى الاراقة التي هي شل الاراقة الغائية من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه القدرة اذا قدر على حصوله لتسقط عنه القدرة
ويتقل الحكم الى حصول الذي هو شل الغاية من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة الغضوب الشل بالقطع المثل عن الاسواق ثم قدر على
الشل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان القيمة في حجة الامانة دون اطلاق قوله ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله الى اخره اذا ادرك الامام في الركوع من مساواة البيهياتي بتكبيرات العبد قالما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع فيكون
الكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا لا بغيره ما سبق قبل فخرج الامام كيما يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام ما
واشتغل بالتكبير فانه يكبر بلا فستح وهو فرض ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع بتكبيرات العبد من غير ان يرفع يديه لان الرفع
ووضع الكف على الركبة مستان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابني يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها فالت
عن موضعها وسو القيام وهو غير قادر على شل من مندة قريبة في الركوع فلا يبيع ادائها فيه كالحرة والعقود وتكبير الاقتلح فانه اذا نسي الفاتحة
او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان ونسي انه وقفت قالما يفوت الركوع فكم
فانه لا يقف في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجدنا سائر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة
وحكما لما حقيقته فلا استواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام لقعود لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيها وما يمكن من نقصان فيه
بالانحناء وغيره من تحقق اشبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة والاعلى فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
ليس يدرك كتملك الركعة فبقا هذه اشبهته لم يحقق القوات بقا محل الاداء من وجه وقد شرع من جنبها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير
الركوع حتى ان من سبه منه وهو امام او مسبوق يسجد للسجود وان سبه عنه ثم تذكر منه ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنبها فيما له شبهة
بالقيام احتل ان يكون سائر ما ملحق بها لا اتحاد الخمس واحتل المفارقة وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة لان التكبيرات جمادات مكان الاحتياط في
فصلها بقا بجهة الاداء بقا محل من وجه لا باعتبار جهة التقصير بخلاف القراءة والوقوف وتكبير الاقتلح لا هنا غير شروعة فيها
شبهة القيام بوجه وبخلاف الامام من اذا نسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تتعل بشبهة وهذا المعجز عن حقيقة الاداء
فيصل شبهة مكان ما ذكرنا نظير الغاية الذي لا شل له عنده من وجب عليه عند ابني يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشريع وعندنا
نظير القضاء الذي لا شبهة الاداء على عكس فعل الاحق قوله وهذه الاقسام اى الاقسام السبعة المذكورة يتحقق في حقوق الباء كما يتحقق
في حقوق الله تسليم عبيد لغضوب يعني على الوصف الذي ورد عليه لغضوب ادراكا لانه ادنى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة
باجازة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلاك لغضوب في يده مالي الشان فتعاقوا الهان برقبته او بانجانية بان دعى
في يده بجنانية ليستحق بها برقبته او طرفه اذ افاضه لانه اداء الاعلى الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فله وجوب اداء الاداء قلنا
اذ ملك في يده المالك قبل الدفع الى ولي بجنانية او ببيع في الدين على الغاصب والمقصود فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين
مرجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله اذا امر عبد الغير اى عبد لا يمينه ثم اشتراه كان تسمية ادائه شبهة القضاء كفضل
الاحق اما كونه اذ انزل سلم اليها عيين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا امر الشل
فثبت ان الواجب عليه تسليم اى سنة العقد عند القدرة وقد ضل واشبهته بالقضاء فلان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بليل
ان الماطحة رضى الله عنه نقضت بمنزلة على امر ثم ماتت فور ثباتها بمال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقك ورد عليك حديقك فان عاشت حتى يهلكها فانت دخل رسول الله عليه السلام والبرقة فنور بقرته اليه
 بنحو اداءه من ادم بيت فقال عليه السلام انهم ابرمة فيها لم قالوا لا ولكن ذلك لم تصدق به على بريرة ذات الاكل لاجل الله فقال
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا جنة تجعل اختلافات بسبب بمنزلة اختلاف اعيان ولا يقال يصح هذا لصدقة لا يمكن ان يكون ما شئ من اعيانهم
 لا نقول انها كانت مولاة عاشت كبرى من بني تميم لاسن بنو ما شئ كبرت وكان ذلك تصدق فتلقوا بانه ليل كونه لما وحرمة محضته بالنبي
 عليه السلام ولان قبل الوصف فيه حكم بعين مسا وشرا كما لم اذا تحللت تغير حكمها اليقين من الخزانة الى البرودة ومن الاسكار الى
 عدم حكمها الشرعي من الحرمة الى اهل وقد تغير قبل الملك حل بتصريف اللباس الى الحرمة وعبرته للتشريع الى اهل ايضا فيجوز ان جعل
 بعين باقتدار بمنزلة شئ اخر واذا ثبت هذا كان تسليم من الزوج اذ اراد مال من عنده مكان ما اتفق عليه فكان شيها بالقضاء من هذا
 الوجه فلا اعتبار على الاداء قلنا لا يليك الزوج ان ينفعه ايا ما يتجر المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولا اعتبار بجهة القضاء
 قلنا لا ثبت الملك للمرأة قبل التسليم القضاء فلهذا انما يتبادر تصرفا بينهما وينفذ اتفاق الزوج وتصرفاته فيه من الكفاية بل يوجب
 والجهة وتغير لانه حلو قبل تسليم القضاء فكانت هذه تصرفات معناه فيه عندنا فتنفذ قوله وثمان انصب نقضا بمثل معقول لما كونه
 قضاء فانه استأط الوجوب وجوز ان يغير من عنده واما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو اهل صورة ونفي
 كما في التليات او قاصدا وهو الشئ معنى كالتسليم في زوات القيمة والمماثلة بين الفاتية وبين كل واحد شيها بركة بالمثل الا ان الاول
 وهو الشئ صورة ومعنى سابق على الشئ معنى لان اياهما بربط بطريق الجبر فان لم يصب فوت على المنصوب منه اذرة والمعنى فابكر
 التام ان يتدارك ما ادا مال من عنده بمثل لما فوت عليه ردة ومعنى كالمطلقة للمطلقة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان سقيا
 على الشئ معنى حتى لو ادى القيمة في غضب المشلى مع انفسه على اتمل كامل بان يوجد في الاسواق لا يحل المالك على القبول رعاية
 فخذ في الصورة عند الاسكان كما لو ادى لشل الشئ الكامل مع القدرة على رد بعين فاذا عجز عن الشئ الكامل فينبغي بيعه المالك على قبل
 اتفاقه لغير ردة قوله وثمان انفس والباطل بالمال يعني في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول على مقابلة بعديته في الصوم لان المماثلة
 لا تنقل بين الفاتية والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الاداء المالك بمثل والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال جعل
 شل المال اخر غير صورة تيسر بهما في قدر المماثلة لا غير وهذا التعليل ليس بالمكان طريق المماثلة فيها منسدا اولان الشئ معنى
 مباداة من قيمة الشئ اى قدر المماثلة بالدرهم او الدينار واذ لم يكن الشئ المالم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذ تزوج امرأة على عبد
 بغير عينه صحت تسميته عند خلافه لاشافي رحمة الله ووجب الاوسط فان انا بابا بعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الوجوب
 وان انا بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كالتسليم قيمة الشئ قضاء له لاجل اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العيب هنا
 لما كان مجبورا باقتدار الوصف لا يكتفى بتسمية قبل التسليم الا بالتقويم فصار تسميته اصلا من هذا الوجه اذ هو بهذا الاعتبار
 شل حليم الغيب الذي يحكم به فكان تسليم من هذا الوجه اذ لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيشيب بعد ثبوت الاصل
 لا قبله فصار تسميته شل السمي في الوجوب لانها صارت اصلا في الايقاد واقتب اراد العبد اصل تسميته
 فجاءه وجب بالعقد احد التبيين بغير الزوج وتغير المرأة على قبول القيمة كالحجج على قبول المسمى وهو العبد الوسيط بخلاف العبد
 العيين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معاوم بنسأ ووصفا فكانت قيمته قضاء حاصلها فلا يعتبر عند القدرة

على الاصل فان قيل فلي ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر اشل اذن كما قال في
 رحمه الله الا يصح ان لو عين العبد فقال تزوجك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد او لم يكن
 التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دارهم فمختلفة العدد
 لانه لا بد من اختلاف يقع بين المتولين فصار كانه على عبد او دراهم فيعند الجهالة فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمية لان جهالة
 لا يمنع العتق ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما بها باعنه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا امر قتها وما
 كانت مبنية على التسمية مسمى معلوم جازان ثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او ملك فان بقيته يجب مهر او نصف المهر
 قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله ثم الشرع موزق الى اخره اختلفت الامة في جواز
 التكليف بالمتنع وهو المسمى بتكليف بالالطاف فقال صحابنا رجهم الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وفات الا شعرية
 انه جائز عقلا لم يمتنع في وقوعه والاصح عدمه لوقوعه واختلف فيما هو متنع لذاته كالمبيع بين الضدين المتعدين بين شعرتين
 فاما التكليف ما هو متنع لغيره كايان من علم بعد تقاضيه ان لا يبيع من شل فزبون واني جيل وسائر الكفار الذين ما توان على كفرهم
 فقد اتفق الكل على جواز عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تنسكو بان التكليف منه تعالى لقرن في عباده وما يليك فيجوز
 سواء اطلق العبد او لم يطلق وبذلك ان اختلف التكليف اما ان كالاتيحه في ذاته او كونه قيميا لا وجه الى الاول لتصور صدور
 الامر من الله تعالى بالمتنع للعبد ولا على الاشياء لان لا يقع انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم مشغول عن الغرض
 وتلك اصحابنا رحمه الله بان التكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل بعد شقها في الشايد التكليف الا مسمى بالنداء فلا يجوز نسبة
 الى الحكيم على حاله تحقيقه ان مكنته التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيتاب عليه او يتركه
 باختياره فيجاب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل ليكون معذورا في الانتفاع فلا يتحقق معنى
 الابتداء وباقى الكلام يعرف في علم الكلام ثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي ادنى ما يمكن به العبد من اداء المزمع شرط
 في جوب اداها بل ثابت بالبر بغيره في حصوله بل بغيره في اداها لانها لا حراز عن الجبر وطى التكليف باليسر في الوسخ
 ثم هذه القدرة شرط في جوب الاداء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت
 وجوب له بقضاء الملائكة هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لعمدة التكليف فلم يكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء
 يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوب اخر وقد يتحقق لوجود القدرة في ابتداء
 التكليف فلا يخرج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه لان وجوب القضاء
 بقا ذلك الوجوب وبقا انشئ فيه وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقل وجهه ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط
 للوجود وشرط البقاء لان ما هو شرط انشئ لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح شرطا لابتدائه دون بقاءه ولا يلزم منه
 تكليف ما ليس في الوسخ لانه لبقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكلف ابتداء في هذا الم بشرط فيه القدرة والدليل عليه
 ان في النفس الا خيرة من العزيمة متمازك مانعة من الصلوات والصيامات والنج وغير ذلك وقد يتقنا انه ليس بقادر على تداركها
 ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كاجزاء الاخيرين الوقت في حق الامارة لانا اعتبرنا ذلك بغيره اشره في خلقه ولا خلاف

للقضاء انهم يعتبرون قد بقيت الفوات عليه فلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في اتمه فقطعنا في الرض قاعده
او موهبا او مضطجها حيث يخرج به عن العدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج من بعده لان القيام والركوع والجمود كانت
واجبة ولم يات بها لانا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان الشترط في الاداء اصل القدرة التي يكفيه من الاداء انما هو قاعده
القدرة كميته فظهر بهذا ان استطاعه على القيام ما كانت شرطان في الابدان بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لان يكون القدرة
على القيام مشروطة في الصلوة الا يري انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشترط هو مطلق القدرة
لا القدرة الكميته كذا في بعض الشرح وليس يتفخح بما حصل ان بقا الوجوب ليشترط من القدرة والكمات لا ثبت ابتداء بدون القدرة
ان يظهر ثمرته فينا اذا مات قبل ان يقدر زمانا ثم لما بينه من الفوات بتأخيرها وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم ياتم فاداء
قدرة على الحج مثلا بملك الزد والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر عليه يواخذ به يوم القية وان لم يكن له
قدرة عليه اصلا لم يواخذ به وبذا اذا لم يكن الفعل حاله بقا مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون
القدرة لا يجوز الا يري ان المنظر اليه في اشتراط القدرة خالف الفعل فوجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت
عليه في حالة الصلة قائما يقضيها في حالة المرض مضطجها يخرج به عن العدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجها يقضيها في حالة
بعضه قائما لا مضطجها فلم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك ككان الجواب على العكس يولد ما ذكر
في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا يتبادر وجود الاداء ويشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان
القدرتالي لم يكن اداء وليس في القدرة واسقط بالحجة كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انما يشترط القدرة على ركن من المارجين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة
فاما حين الاداء لا حين الوجوب وبعضه فذاق ان سلامة فحين كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة ان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا لغيره
ما شئنا فكذلك القضا اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل منه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا ففى الشتر
الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والعيامات المتعددة بناء على توهم الاستداد ليطهر اثره في المواخذة
كما ان وجب الاداء ثبت في البحر الاخير من الوقت بناء على توهم ليطهر اثره في القضاء الا يري ان الاداء انما يغتفر مضمونا
اذا كان قادرا على الشل حتى لو عجز عن شل سقط فضل الوقت فلم يكن القدرة شرط في القضاء لما سقط بالعجز الا ان
ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة فتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والاظهر اثره في المواخذة
في الدار الاخرة قوله والشرط كونه اسي كون القدرة على تأويل المذكور او كون مما يتكبر به من الاداء فتوهم الوجود لان
حقيقة القدرة التي سبني التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرفت في مسئلة استطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل
فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات ومنه الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند ادائه الفعل مباداة
ثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقةها ولهذا لا يشترط هو التوهم قلنا اذا بلغ العنصرى او اسلم الكافر او افاق المجنون
او ظهرت المحال في اخر جزا من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

بشيء من الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلو ثبت التكليف لعدم شرطه لا وجه لا اعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصح شبهة بالتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وسراولة و احتمال
القدرة على الصوم لا يشيخ الغافي و احتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمع بزوال المرض والزمان و احتمال الابصار للاممي
بزوال السمي اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال وسع ذلك لم يصح شبهة بالتكليف وهذا اولي ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب
وجوده من الوقت قد وجب في حق الابل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بنقطة في شيء اخر و شرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة
موجود اذ هو ان يظهر في ذلك الاجزاء استداد بتوهم الشئ فيجوز الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله فصار
الاسل اي الاداء مشروعا في واجبا بهذا الاحتمال ثم بالجزء المحال يتقلل الحكم الى خلفه وهو القضا فان قيل بسلامة ان توهم
القدرة كاف لصحة التكليف اذ كان مبنيا على سلامة الالة وجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لصحة فان توهم
حدوث الالة الطير ان لنا من ثبات وكذا توهم حدوث سلامة الالة الابصار والشئ المسمى والمقدور مع ذلك لا يصح التكليف بالكلية
والابصار والشئ والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت لا يصلح بمنزلة الالة كالبعد للبطش والعمل للشئ فلا يصح بناء التكليف
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصح بشرط التكليف اذ كان المطلوب منه عين ما كان به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كان
لصحة كالمرا بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الاعتدال وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التسم
فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليطهر اثره في حق وقت شرط حينئذ سلامة الالة بخلاف لانه هو المقصود لسلامته الالة الاصل
منه في مسئلة المقصود من هذا التكليف ايجاب النجاسة لا حقيقة الاداء في شرط سلامة الالات في حق وجوب القضاء لسلامته الالات الاصل
وهو الاداء بل كمن في وقت في طهرين النجاسة بعض مشائخنا انه يادراك الاجزاء الاخير لم يدره الصلوة لان بذلك انحراف تكليف
من اداء الصلوة بان يأتي بالتحريم ويشترط فيها ثم يتبها بعد طهر وجوب الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان
ذلك اداء القضاء هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العبدية بالقضاء وهذا في الطهارة والعصر والمغرب والمشاظا حراما في
الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشرع في الفجر فاذا لم يشترط في الفجر او شرع ثم انفسى
عائيه قضاء ذلك القدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقي مما كان كذلك القدر عن استداد قوله كما كان سليمان عليه السلام
روى ان سليمان لما عرض عليه المماليك الصانعات البجادة وفاتة صاوة العصر وورد له كان في ذلك الوقت باشتغالها بها واهلك
ملك الخيل بالفتور ضرب الاتفاق كما قال الله تعالى فطفق سبي بالسوق والامنان تشو ما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وظهر
للفتن لمنها من حطو عليها جازاه الشد بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت لعلات او الورد بتخيير السبع بدلا عن الخيل
فجرى بامرهم فاحر حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبار وكتاب خصص الانبياء من مقصص الانبياء وعليه السلام كما في
احلف على مس السمار فان من خاف ليس السمار او يكون هذا الجواب بان مقتضى قوله فان السمار السمار السمار السمار
قال الله تعالى اخبرنا عن ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى على صعد ما يعبد ما كعبس وعبد
عليها السلام فيمنعدها بميثمة بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم ثبت في الحال لعمرة عن ابي جابر بشرط البرزخا هو ذلك كما في
لمنت ولا يقال احادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا يمكن وقد فعل سليمان عليه السلام كما ينبغي ان يتفقد لغوس

بهذا الطريق ايضا حتى نرته الكفارة بها لاننا نقول بناك اخبر من فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق يستحيل فيه فان الله تعالى وان
اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الى الف حتى ايقناه فلهذا لم ينعقد العزم كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من عسى
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء الخافه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من جهم
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ اليوم دون الدخول لان معناه الايتان بنبته والدخول من غير استيذان
وايتان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربها تبيها لذلك فما اذا دخل عليه
بنته فالظاهر انه لا يكتنه التبيها لذلك فيجزم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يملكه بالوقت من مؤذن وكونه
تعمق العجز عن استعمال الماء لعدم تيسره الما قبل ذلك ومن ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى المومنون وهو قوله فاعلموا ان الله
حدوث الماء بطريق الكثرة كما كان لبعض الشيوخ ولهذا يجب عليه الطلب ان تكن يقرب ما رخم يقتل بالبحر الظاهرى الى خلفه
وهو الشراب قوله ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء واذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى تقتل على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدرة كاملة دائمة على اصل القدرة وليس قدرة
ميسرة لمحصل اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وبى ثالثة على الاولى اى المكنة بدرجته لان الاسكان ثبت بها ثم اليسر
وبالاولى لا يثبت الا الاسكان ولهذا اشترطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادائها اشق على العجز
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العائته والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشارة الى اليسر
رحمة الله وفرق ما بينها اى بين القديين في الحكم ان الاولى وهى المكنة شرطت للممكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها
فلما تغير بها صفة الواجب بل ثبت اصل الوجوب كانت شرطا مضافا لشرط دوامها بقا (الواجب كالطهارة شرط بوجاز الصلوة ولم
يشترط دوامها بقا) والاجاز وكذا الشهادة في النكاح والثانية وهى اليسر شرطت لتيسر كانت صغيرة صفة الواجب من لحد الامكان
الى صفة السهولة واليسر شرط بقا بالبقاء الواجب لا كونه بها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل
من اليسر الى العسر وبهذا والصفة يتبدل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يكن ببقاء الواجب من بقاءها وليس منه
التغير ان لم يكن كان واجبا لصفة العسر لقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدر
مكنة كان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون المكنة صار كان الواجب تغير من اليسر الى العسر لوانها كانت متغيرة
قوله ولهذا اى ولا اشتراط بقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذى تعلق اليسر بها قلنا بانه الضمير لاشان ليقطع الواجب وهو الزكوة
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج واخراج اذا اضطلم النزع انة اى انما لا تملكه لان كل واحد منها متعلق لقدرة ميسرة وقال يشافى
رحمة الله اذا تمكن من الاداء ولم يواد ضمن لان الوجوب تقر عليه بان يمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج محجز من الاداء لعدم
ما يودى ومن تقر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه كما في ديون العباد وصدة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب
فلما لم يودى حتى ذهب المال بعد مكنة صار مفقودا لائق من محله فيضمن كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة
اليسر لانه قلنا لقدرة ميسرة والحق المستحق متى وجب لصفة لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالمالك اذا ثبت
ببها حتى كذلك ان ثبت بته يبنى كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعض فاما الال حقيقة

او تقدر بما فلو بقي بعد ذلك المال الذي هو منه لا تقرب غرضه ياتي على اصله فلا يمكن الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون
شيئا آخر فلا يجب الالباب جديد ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرضه محققا لانه لما تقدم
على عمل مشغول بحق الغير عدم المستلزم فانما زجر عليه فيبقى الواجب بقا المال تقديره انتم استوضح وجوبها بقدرته ميسرة فقال
الانتم اي انتم اي الشارح خص الزكاة بالمالي النامي اي علق وجوبها بوصف النامى بكونه لا يتنقص به اصل المال وانما ينفوت به بعض
النار غير ان الشرع اقام الدية في النصاب المعدي لانه مقام حقيقة يتيسر لان في التعليق حقيقة المنعوض حرج ولذلك اوجب
قليل من كثير وهو ربع العشر ففرقنا بينها شريطة بقدرته ميسرة فشرط دواها لبقا الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض النصاب
حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن ليسر لان الواجب ربع العشر
وادار درهم من اربعين درهما مثل ادا خمسة من مائة درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليسر المكاف به اهل للوجوب
فان المطلوب اعتبار الفقير والاعتناء بعينه لمن لا يفتقر من غير الغنى الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكاة فاعتبر الغنى
بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان نصابه بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاها ولها الواجب
لكان ينبغي ان لا يسقط الزكاة بهلاكه الا انما تسقط لغوات النار الذي تعلق اليسر به لا لغوات النصاب واذا ملك بعضه يبقى
بقسط الباقي لبقا اليسر بقا النار في ذلك بقدر قوله والعشر بانما خرج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة اليسرة ايضا لانه من ثلث
الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو النار بالبرقبة الارض ولا بما ل آخر مع اسكان الإيجاب فيها وجب قليل من كثير مع
امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاها لبقا الواجب فاذا ملك خارج يسقط وخروج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب
نصبه اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنار الارض لا برقبته حتى لو كانت الارض منحة لا يجب عليه شيء وكذا
لو لم يتيمم الخارج بان ذرها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النار بل ينعطف حتى لو زادها خارج على نصف الخارج يحيط الى النصف فثبت
انه واجب بصحة اليسر ان النار هنا اعتبر تقديرها بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فتمكن اعتبار النار
التقديرى بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في البطال حق العزاة ويجعل النار موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا
بعد بطل في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اذا في فلا يمكن ايجابه الا في النار الحقيقية بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث
يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصبحت فلا يلزم شيئا للملا يودي الى امتصاصه حتى لو كان بعد الاصلطام مدة يكون
فيها استقلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كما سمعت من شيوخنا قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط لبقا
القدرة اليسرة لبقا الواجب المتعلق بها قلنا ان الحاشية في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه
الكفارة بالمال وجب عليه الكثير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرته ميسرة لو جهين احدهما ان الشارح خيره بين الخواص
الكفارة وذلك تيسر لان اختياره اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كالمسا فريضة بين الصوم والفطر ولو كان الواجب
مينا كان اشق عليه كما يتمم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خيره فيها بين نصف صاع من بزر وبين صاع
من شعير او تمر وغير ذلك ولم يفصل التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرته ممكنة لان ذلك ليس تخييرا منا فلا يعيد اليسر وتحقيقه
ان المقنود من التخيير قد يكون تأكيد للواجب وقد يكون تيسرا لاهل على المكاف فظهير الاول قوله تعالى ان اقتتلوا فمفسر

او اخر جواسن دياركم اى للبون ان يعيدروا واحداسها وقولك لوكدك حين غفبت عليه امان تقرأ الآية ربع القرآن او تقرأ الكتاب
 الفلاس في او يكتب كذا جزاء من العلم ثم تنام واللاتم من تنك فالمقصود منه تأكيد ما وجبت عليه الشبهة في القرب لا البسر عليه
 ومعناه ولا يملك من ان تغفل احد هذه الاشياء البتة وان لا يغفل عنك الشهرة لا محالة نظير الثاني قولك لعلك انشره
 الدرهم بما او خبر او فأكبه فالمقصود منه التيسير معناه اخر منها يتيسر عليك ثم يعرف المقصود التيسير في الشرعية يكون ملك الاشياء التي
 خير المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة بينها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتيسير على العورة ولا بعة بالصورة فيفيد تأكيد التيسير
 وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة في المعنى فيلزم تبديلي اثر التيسير الى السنة فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من قبيل الاول
 لان الواجب فيها مقدار ما ينفق نصف صاع من برودية صاع من شعير او قرش او غيره من متساوية مندهم وكذا المقصود منع حاجة الفقير في هذا
 اليوم والصل فيه سواء فاما فيفيد التيسير فمقابل يفيده التأكيد ويعيد معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما اذا انقض صاع
 من ثوب او غيره ذلك ما يملكه في المالية وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان ما يملك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتيسير في البيع
 على العورة والمعنى فيفيد التيسير الثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالغير الحالى مع لزوم القدرة فيما بعد ولم يثبت العجز المستدام في
 الحكم كما اعتبر في حق الشيخ الغاني وكما اعتبر العدم المستمر في قوله ان لم آت البعرة فبدي حرقه ان لم اطلقك فانت طالق
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج من العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة
 سيرة كان اى وجوب الكفارة من قبيل الزكاة في اشتراط بقا القدرة بقاء الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم
 ضرورة قوله **اما ان المال اى مكن المال الى آخره** جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكاة حتى سقطت بهلاك المال
 كالزكاة كان يبين ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد استتوط كمال في الزكاة فقال الوجوب في الزكاة متعلق بالعين فان
 الشرح اعتبر للقدرة على الاداء بما للمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بالمال اخر وجعل انصاف طرفا للواجب قال المصنف الى
 وفي اموالهم حتى معلوم للساكن والمحررم فقال عليه السلام في المروة ربع الشرع وفي اربعين شاة وفي خمس من الابل شاة
 فبمصول مال آخر بعد فواته لا ثبت القدرة على الاداء فلا يعود وجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال معين بل بطلاق
 المال لان المقصود ما يعلم للتقرب الموجب لغواب السائر لا ثم كلف ولهذا لم يشترط فيه المال كمال الموجود وقت البحث
 والمستفاد بعد وفيه سواء قاسى مال اصابه من جد اى بعد البحث او بعد الهلاك وامت به القدرة اى حصلت وثبتت بخلاف
 الزكاة ولهذا اى ولان المال غير معين في الكفارة سواء اى الاستهلاك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير باب ال
 بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكاة لان المال فيها لما كان ميتا كان استهلاكه بعدا على محل مشغول بحق البعير
 فيوجب الزمان ولما لم يتعين المال بهنا لم يكن الاستهلاك بعدا على حق الغير لوجه كمال الهلاك والاستهلاك سواء قوله
 لما باج الى آخره يتل ان يكون جوابا لما يقال الج وجب بفسدة بفسدة بديل انه يشترط فيه القدرة على الزاد
 والراحلة وهما الزمان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحت البدن بحيث يقدر على الشئ والكتاب الزاد في الطريق
 ولهذا صح النذرية ما شيا ثم لم يشترط بقا ما لبقاء الواجب حتى لم يقطعه الج لفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقدير الوجوب
 عليه وبقي تحت عهدة وكذا كصدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بديل لاني انصاف شرط الوجوب واصل القدرة يجعل بمالك

لنف صاع من براوصاع من شعير انتهى ما ثم لم يشترط بقاؤه بالبقاء الواجب حتى يبقى منه ذمته بعد فوات الذنبا فاشار الى الجواب بما ذكره
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تنبئان بقدرته كفاية ما كان في النفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة لئلا تنفي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانها من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة ففحات
أنتظر لها لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بغيره وعركب وراعون وليست هذه الاشياء بشرط الاجاه
فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا بشرط اليسر فلم يشترط بقاءه بالبقاء الواجب وانما لم يعتبر التوسم الذي ذكره
المسائل في كونه ادنى لقدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتبارها فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الإهمال في الغالب والحرج منفي وعتبر
في اداء الصلوة ليعظم اثره في خلعه وهو التقصير لا لغيره الا اذا وادخل في معنى لما شتره الحرج فذلك لم يعتبر وكذلك اى وشمل في
صدقة الفطر من انها لا يجب لصفة اليسر بل يجب بقدرته كونه مشترطا فيها ليس اليسر بل يصير الموصوفه اى بالهنا والاهل
لأننا ريعني هذه الصدقة وجبت اعتنا بالفقير عليه السلام اغنواهم فلم يكن باس من اعتبار صدقة الفطر في المكان يصير له سلطة الملاك فاعتنا
اداء الفطر لمن غير النعمي لا يتحقق كالتحريك من غير المالك وانتم من عليه ان المراد من الافتاء المذكور من اى يش ليس الافتاء
والشرعي بل المراد اعتنا له من المسئلة بايتا كفاية يوم العيد اليه فلا يكون النعمي الشرعي شرط لا ليلته - واجب عنه بانه ثبتت ليلته
ان المراد من الافتاء كفاية الفقير بقدرته قوله عليه السلام من المسئلة فبقى النعمي الشرطي في جانب المودى سلطانا فيصرف له
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضيق لان اشتراط الفطر في المودى ثبت ضرورة وجوب الافتاء فاذا ثبت ان المراد منه ليس في
الشرعي فكيف ثبت اشتراط في المودى - فلا دلي ان يقال انما اعتبر الفطر الشرعي لانها شترت لافتاء الفقير من السؤال بان
فلم كان الفقير لا يوجد بها صارت مشروطة لا حواجه الى السؤال وذلك لا يجوز لوجوبه اذ لا يمكن به من افتاء الفقير من المسئلة
وهو نصف صاع من بر مثله كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الافتاء فلو اعتبر في الافتاء اذ امر بالافتاء لعاد الامر على موقوفه
بالنقص لا يمتنع يصير متماجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجته نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجه الغير وهذا
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فافضل من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان
عندنا ما دون النصاب لم حكم بعدم في الشرع حتى حل لما ملكه الصدقة فشرط النصاب يشترط حكم الوجود وشرعا فيحقق الافتاء ثم يشترط
ما ذكر ان الافتاء شرط الالبية لا اليسر بقوله الا يرمى اى هذا الواجب وصدقة الفطر يجب شياب البذلقة اى بالثياب اى
يتبدل - تستعمل في اللبس او ثياب الجمال التي تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلته من حاجته الا صبيته ما يساكن
وجبت عليه صدقة الفطر وهذا النوع من المال يحصل أصل التمكن والافتاء دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال ان مى يكون
الا اذا من الفضل وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حلال الحول لمحقق سواء بل اذا ملك لصدا ليلته الفطر لم يزمه صدقة الفطر
ويلزمه بسبب راس بحر والديرو ام الولد والعبد المديون ففرقنا ان الفطر شرط التمكن لا بشرط اليسر فلم يشترط وادها بقاؤه
الواجب وانما يمنع الدين من وجوب هذه الصدقة لانه بعدد الفطر لانها وجبت لصدقة اليسر والافتاء من شرط الالبية فيمنع الوجوب
بعد الامانة ولهذا لا يمنع الدين العبد من سببته للوجوب اذا ملك المولى لصدا فافضل من حاجته الا صبيته لان الفطر سنة العبد
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الفطر اى آخر فلا يمنع الوجوب بخلات ودين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكاة لان

اشترط في الزكوة العنايين النصاب حتى سقطت الزكوة بها ما كان نصابا ان كان غنيا بما لا يخرجه من البعد بعدم انما يفيق وجوب الزكوة والله اعلم
فصل في صفه الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشيء عند من جماعه عقليا عبارة عن كون عاقبة جيدة والقيح بجلالة وعند من جملة شريفا
هو موافقة الغرض والقيح مخالفة ذلك وقيل بحسن عبارة عن كون الشيء مطوب البوجه وولقيح عبارة عن كونه مطوبا لعدم وفي تحقيق بحسن
والقيح وكونها عقليتين او شرعيتين كما لم يطيل لنا ولا شعرت ليس هذا موضع تفصيل فغرض ان حسن المامور به من قضاياء الشرع لا من موجبات
الامانة لان حقيقة الامر تحقيق في النج كالكفر والسف والعبث كما يتحقق في الحسن الايرسي ان سلطان الجابر اذا امر اناسا بالمال انسان
او نفسه بغير الحق كان امرا حقيقة حتى اذا خافه المامور ولم يات بما امره يقال خاف المظلم لسلطان الا ان الامر لما كان طاب المامور به بانك
الوجه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق انتقني الامر انصا در منه كون المامور به حسنا لانه لا يابن بالحكمة
طاب ما هو قبيح بكد الوجه قال الله تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين وقال جل جلاله وينهي عن الفحشاء والمنكر فذل الامر منه على كون المامور به
حسنا والعقل لا يعرف بها الحسن الا انه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المامور به لا يقتل لما جاز وروى والنسخ عليه لان الحسن العقل لاير عليه
التبديل بحسن شكار المنعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من تعبيته الشرع والعقل يدركه الحسن في بعضها في ذاته
وتمت بحسنا في غيرها فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقيح والوجوب حقيقة والقيح
الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا واجبا وحراما والعدم لا يقبل الصفة حقيقة فلنا هذه صفات واجبة الى الذات كالوجود مع
للوجود والحدوث مع الخدم وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومضروب وعرض وصفه ولون وسواد فبهذه صفات
راجعة الى الذات لا معار زيادة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحيين الله تعالى وتعيينه كما انه يوصف بانه
حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث قام به لان ذلك المحدث محدث فيمتاح الى حدوث اخر فيؤدي الى القول
لحان الانشائية لها وان باطل ولان هذه صفات اضافية واسما رسيته والصفات الاضافية ليست بزمان فائمه بالذات ويكون لها
موصوفة بها على الحقيقة وانما يتقني وجود معين علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسح كما في فطر الاب والابن والاب والابن فالذات
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابدوة والبنوة والاخوة حان فائمه بالذات زائدة عليها ثم يوصف المحدث ومه هذه
الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا يتحقق بالعدم الاحالة
الحدوث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة لوصف المحدث بانه معلوم بهذا كور ومفرد عندك اني الميزان قوله المامور به نوحان حسن
لعني في عيونه وحسن لعني في غيره والذي حسن لعني في عيونه نوحان ما كان المعنى في موصوفه كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال
للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه اي في صفته اي حسن لعني في عيونه اي التعظيم بالحسن بحسن ثبوت في ذاته وحسن لعني في غيره اي التعظيم
بحسن لحسن ثبت في غيره والتقسيم الاول منقسم على قسامين ما كان المعنى اللامع به اي المعنى الذي لا تعني به المامور به بحسن في وضعه
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال وضعت للتعظيم تدم الافعال في الذكر على الاقوال لان بني الصلوة
على الافعال الاتري انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في مكس ثم قيام العبد بين يدي الرب وانهما يلين
على المثال صار فطرته الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعتقاد بالركوع زيادة في التعظيم ثم المواق السجود به تنال في التعظيم بوضع
اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والتسليم وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اركان الصلوة تدل على انها

التعلیم والباقی فی النفسیة والتقدیس وبقی اليهود فی اظهر اليهودیة والمسکنة فی القبة فثبت ان افعال الصلوة واذکارها جمیعاً من غیر
 التعلیم والتعلیم الله تعالی حسن فی نفسه لانه من باب الشکر وشکر النعم واجب عقلاً والا یؤمن من هذا القسم فیما یل هو اعلی درجۃ من الصلوة
 لان حسنة لا یجمل السقوط بحال بخلاف الصلوة و لهذا قدم الامام محمد الاسلام ذکره علی ذکر الصلوة الا ان الشیخ لم یدکره ههنا اعتماداً
 علی ذکر الصلوة فانه لما ذکر ان حسن الصلوة یعیننا فی بیان الا یؤمن بهذا الوصف امل قوله الا ان یشیر الی غیر حینہ او حال اعتبار
 کما راجع الی التعلیم لے الا ان یشیر الی غیر حینہ او حال اعتبار کما راجع الی التعلیم لے الا ان یشیر الی غیر حینہ او حال اعتبار
 حاله الصلوة فی حال الحیض والنفس ولحدیث الجنابة فان هذه الحالة لیست بصاحبة للتعلیم لفقہ شرط وهو الطهارة وکذا حکم سائر
 الشرط فی شریعتنا فثبت بهذا العارض فیعیب حرماً قوله واما التحق بالواسطة بما کان المعنی فی وضعه کالزکوة والعموم والجمع فان هذه
 الاعمال بواسطة حاجۃ الفقیر الفقیر واشتہا النفس وشرف فی المكان فثبت اعتبار عباد الله وقهره و تعظیم شعائره فصارت
 حشناً من العبد للرب عزت قدرته ثلاثاً معنی لکون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالی مضافاً الیه وهو القسم الثاني من اعتبار
 الاولین فالزکوة صارت جنة بواسطة دفع حاجۃ الفقیر لانها ایتاء جزر مقدر من النصاب الموعود للفقیر المسلم الذی لیس بهاشی
 ولا مولا ولا یتیم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجۃ الفقیر الذی هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الوسائط لانفسها
 لان تمليك المال وتنقیصه فی ذاته اذا عتد بهی حرام شرعاً ومنوع عقلاً والعموم صار حسناً بحصول قهر النفس الامارة
 بالسوء التي هی عدو الله وعدوک بکما جاء فی الجزاء تعالی اوحی الی داؤد علیه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لعداوتی
 وقال علیه السلام اعدی عدوک نفسك التي بین جنیک ولهذا کان الجهاد مع النفس اقوی من الجهاد مع اهل الحرب حتی سحی
 الجهاد الاکبر فی قوله علیه السلام رجنا من الجهاد الا صغری الجهاد الاکبر فصار حسناً بهذه الوسائط لانه حسن فی ذاته لان
 تجویج النفس ومنع نعم الله عن ملوک مع النصوص لیس بما لیس بکسب والجمع صار حسناً بواسطة انه زیارة امکنۃ مغفلة
 عظمها الله تعالی وشرفها علی غیرها و فی زیارتها تعظیم صاحبها فصار حسناً بواسطة شرف المكان لالذات اذ قطع المسافة
 وزیارة اماکن معلومة یساویان من ذیاتها سفر التجارة وزیارة البلاد غیر ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالی بلا اختیار
 للعبد فان الفقیر الفقیر لیس بمستحق عبادة اذا العبادۃ لا یشتملها الا الله تعالی وحاجۃ الی الکفایۃ ثابتة بخلق الله تعالی
 جل جلاله بدون اختیاره قال الله تعالی وائیه هو انی واقفی اسی افتر فی قول والنفس لیست بمبائیة فی صفتها بل سی
 مجبولة علی تلك الصفة کالنار علی صفة الاحراق ولهذا لا یلازم احد علی الميل الی الشهوات ولا یلک عن یوم القیلة ولا یتقال
 لما لم یکن النفس جانیة فی صفتها کیف استحققت القهر لانا نقول انما وجب قهر لیا لفة هو اما للواقع المرر فی الهلاک
 بسبب متابعتها هو اما کما ان التباعد وجب عن النار احتراز عن الهلاک وان کانت مجبولة علی الاحراق غیر فتمتارة فیها
 وکذا قتل الحیة والعقرب وسائر الموزیات جائز وان کانت مجبولة علی الایذار غیر جائزۃ فی ذلک احتراز عن الضرر البیت
 لیس بمستحق للتعلیم بنفسه انم یوجبه کسائر البیوت بل یجعل الله تعالی یاه مغفلاً و امره ایلنا بتعظیمه ولما ثبت ان هذه
 الوسائط ثبتت بخلق الله تعالی بلا اختیار للعبد کانت مضافۃ الی الله تعالی وسقط اعتبارها فی حق العبد فصارت هذه
 الاعادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطۃ كالصلوة ولذلك شرطها الایلیۃ الکاملة فلا یجیب علی العبدی كالصلوة حسلاً فان

لما فی رحمہ اللہ فی فصل الزکوۃ فان قيل الصلوۃ صارت قریبہا بواسطۃ الکعبۃ ایضا فینبی ان یرکب من هذا القسم کالمح قلنا انما اراد
بالواسطۃ بہنا ما یتوکل بہ من حسن هذه العبادات یتوقف علی هذه الوسائط المذكورة حتی لتاہت باعتبار
الحسن لغيره والصلوۃ تعظیم الشان فی حسن فی ذاتہ من غیر توقف لہ علی جہۃ الکعبۃ فانہا قد كانت حسنة عین كانت القبلة بیت المقدس
وجہۃ المشرق وقد تبتی حسنة عند فوات هذه الجہۃ حال اشتباہ القبلة فلما یتوقف حسنہا علی الواسطۃ كانت من القسم الاول بخلاف تلك
العبادات فانہا لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثانی اشار الشیخ الامام العلامة مولانا بدر الملت والیرین فی فوائد
التقوی قولہ حکم بربین النویین و ہوان الواجب متنی ثبت لا یسقط الالفعل الواجب او باعتبار ضیایق یعینہ یعنی اسی احسن لہنی
فی بینہ و لما تعلق بہ واحد و ہوان الواجب متنی ثبت لا یسقط الالفعل الواجب اسی بالاثبات بہ او باعتبار ضیایق یعینہ اسی الہ اثر فی
استقاط نفسه بلا واسطۃ مثلا کحیض والنفس ونحو ہا و ہوا خزانہ واجب لہ فیہ فانیقظ بسقوط ذلك الغير و یبقی بقاء کالوضوء والسم
الی الجمعة واعتراض علیہ بان المراد من الواجب ان کان ثابت فی الزمۃ بالسبب یصح قولہ باعتبار ضیایق یعینہ لانه قد یسقط بعد
الوجوب بالعارض الحادث فی الوقت ولكن لا یتیقظ امرادہ فی هذا الموضع انه فی بیان حسن ما ثبت بالامر لانی بیان حسن ما ثبت بالسبب
وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب و ہون نفس الوجوب لا یعلق بالخطاب وان کان المراد ما ثبت بالامر و ہو وجوب الاداء لا یتیقظ قولہ و
باعتراض ما یسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا یسقط بعارض واجب عنہ بان المراد ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر
صحت اضافۃ ما ثبت بہ الی الامر بواسطۃ لما صحت اضافۃ ما ثبت بالمقتضى الی التقتضى علی ما مر بیانہ قولہ والذی حسن لہنی فی غیرہ نوامان

بالقسم الاول نوامان ما یحصل المعنی بعدہ بفعل مقصودہ کالوضوء والسعی الی الجمعة ما یحصل المعنی بفعل الامر و بہ کالصلوۃ علی البیت الحرام
وافاقامہ الحمد و فان فانیہ من الحسن من قضاء حق المسلم و کبت اعداء اللہ تعالی والزیح عن المعانی یحصل بنفس الفعل کالقسم الاول
ما یحصل المعنی بفعل مقصود الضمیر راجع الی ما ینبئ بہ ان الیغیر الذی شرع هذا الامر و بہ لاجلہ و ثبت الحسن لہ بواسطۃ ما یحصل بعدہ
حصول الامر و بہ لا بفعل مقصودی کالوضوء والسعی الی الجمعة فان الوضوء فی نفسه لیس بحسن لانه تبرؤ و تطہر فی نفسه و لیس فی ذلك
حسن و انما حسن للتوصل بہ الی اداء الصلوۃ فكان حسنا لغيره و کذا السعی لیس بحسن فی نفسه اذ ہو مشی و نقل اقدام و لیس فی ذاتہ حسن
و انما حسن و صار مامورا بہ لان ما جمعة اذ بہ یتوصل الی اداہا فكان حسنا لہنی فی غیرہ ایضا ثم الصلوۃ لا یتادی بالوضوء بحال الجمعة
لا یتادی بالسعی لوجہ بل بفعل مقصود بعد حصول کل واحد منها فكان هذا القسم و ہو القسم الثالث کالما فی کونہ حسنا لغيره کالقسم الاول
فی کونہ حسنا لہیبتہ و النوع الثانی من القسم و ہو رابع الاقسام ما حسن لہنی فی غیرہ و لکن ذلك الیغیر یتادی ہی بالما مور بہ من غیر حاجۃ
الی فضل مقصودہ کالصلوۃ علی المیت والجماد و افاقامہ الحمد و فان صلوۃ الجنائزۃ لیس بحسنہ فی ذاتہا اذ ہی بدون المیت عبث
کذا ذکرہ القاضی الامام ابو زید رحمہ اللہ و انما صارت حسنة بواسطۃ اسلام المیت الا تری ان المیت لو لم یکن مسلما كانت الصلوۃ
علیہ قبیحۃ منہیا عنہا قال اللہ تعالی ولا تقفل علی احد منهم مات ایلا الایۃ فیثبت انما حسنت لہنی فی غبطہ و ہو قضاء حتی المیت
المسلم و کذا الجہاد لیس بحسن فی وصفہ لانه تغذیب عباد اللہ و تحریب بلادہ و لیس فی ذلك حسن کیف وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اللازمی بیان الرب ملعون من ہدم بیان الرب و انما صار حسنا بواسطۃ کذا الکافر فانہ لما صار عدا اللہ و لمسلمین و فتنہ الی محاربتہم
مشرع الجہاد اعداءا للکفر و قہرا لہم و اعزازا للذین الحق فكان حسنا لغيره و کذا افاقامہ الحمد و لیس بحسنہ فی نفسها فانما تغذیب

العباد وایضا وسم کا بعباد وکنس اصارت حسن بواسطۃ الرحمہ من العاصی المفیضۃ الی الفساد وبادیتہا الی بحسن حیاتیۃ
النفس والمال والعزیز والنسب کما كانت حسنة لیفرأ لکن المعنی الذی شرع الماسور بہ لا جلدی فی هذا القسم یحصل بنفس الایمان
بالماسور بہ فان قفسا حق المیت واعلا الدین بقسمہ ایدائیہ والزجر من العاصی یحصل بنفس الصلوۃ والعباد واثباتہ کحذو
من غیرہ یوقف علی فعل اخسہ کما ان هذا القسم فی کونه خشنا لغيره و دون القسم الثالث لثبوتہ بالحسن بعینہ من وجہ کما ان فی
مقابلۃ القسم الثانی فی فاء حسن بعینہ مشبیہ بالحسن لغيره و هذا القسم حسن لغيره و مشبیہ بالحسن بعینہ وانما اختلفت الوسائط و ہی اقسام
المیت و کفر الکافر و ارتکاب النہی منہ لیسنا دون الصوم و لکسبہ لیسنا لانہا وان كانت بتقیدیر اللہ تعالیٰ و مشبیہ فی ثبوت
باعتبار العبد و مستہ عن طوعا و عیبہ فوجب اعتبارہ با و اذا اعتبرت كانت البیادۃ حسنة لمعنی فی غیرہ لان البیادۃ تتم بالعباد
للرب عزت قدرته فیکون الواسطۃ المتعاقبۃ الی غیر اللہ تعالیٰ لیس فی فعل العباد و صورۃ و معنی بخلاف تلك الوسائط فانہا
ثبتت بفتح اللہ لا صانع لا مبد فیہا فسطا اعتبارا فیتیت البیادۃ حسنة من العبد للرب بلا واسطۃ فقولہ و حکم بدين النورین

واحد ایضا کما ان حکم النورین الاولین واحد و یبقا بالواجب لوجوب العیبہ و سقوط بسقوط العیبہ واحد ایضا
کما ان حکم النورین الاولین واحد و یبقا بالواجب لوجوب العیبہ و سقوط بسقوط العیبہ حتی و سقطت
الصلوۃ بحیض او نفاس او غیرہا یسقط وجوب الوضوء و کذا حکم السی حتی لو نقل من الجامع مکررا بعد السی
قبل اداء رکعتہ ثم علی منہ کما السی و ایضا عامہ ولو حل مکررا الی الجامع او کان متکلفا فیہ فیسقط الجمعة سقط اعتبار السی
ولایتمش لعدم نقصان فیما هو المقصود وان سقطت الجمعة عند مرض او سفر سقط السی و کذا حق المیت حتی سقط
یبارض معنات الی اختیارہ من مینی او قطع طریق سقطت الصلوۃ عامہ و کذا اذا قام بہ الولی سقط عن الیاقین بحصول
المفقود و کذا اذا تم تشکیر شکرہ الکفار باقتبال مرة ثم یسقط الفرض و وجب القتال ثانیاً ولو تسور اسلام الخلق من
آخرهم یسقط فرض القتال وان کان ذلك خلافاً لعبد فان النبی علیہ السلام قال لمن یرج هذا الدین قایماً تقتل علیہ
عصائتہ من السلہین حتی تقوم الساعة

و فحصل فی النہی النہی فی الائمة المنع ز منہ البیتۃ لامتثل لانه مانع من التبعی و فی اصطلاح اہل الاصول ہوا استدعا ترک الفعل بالقول
من وجودہ و قیل ہو قول الفاعل غیر لا تفعل علی منبیل الاستعلاء و قیل ہوا مقتضا کت من فعل علی جہۃ الاستعلاء و ہذا العبارات
بعضاً قریبہ من بعض و یتیم فیہا من الاختلافات فاذکرنا فی هذا الامر الامر ثم حینئذ النہی وان كانت متروکہ بین التیمیم کقولہ تعالیٰ ولا تدع
الزنی والکراہتہ کقولہ تعالیٰ و ذر و البیع اذ دللنا انہ لا یتبایعوا و التحقیق کقولہ تعالیٰ ولا تمدن حینیک الایۃ و بیان العاقبۃ کقولہ تعالیٰ
ولا تحسبن اللہ فافلا عما یصل الظالمون والا غاکر قولہ تعالیٰ الا تخفی الی نفسی و الباس کقولہ لا تقنروا الیوم و الارشاد کقولہ تعالیٰ
لا تساروا من انبیا وان تبدلکم فتوکلوا و لعلہ کقولہ صل علی علیہ و سلم لا تقنروا الی اللہ و اب کرامی فی مجازہ فی غیر النجیم و الکراہتہ
بالاتفاق فاما الکلام فی انہا متیقنۃ فی التحذیر دون الکراہتہ او علی العکس اذ مشترکہ بینہما لا یشترک الا فی المعنوی
و موقوف فعلی المقدم فی الامر من الریق و التمتار کذا فی عامۃ نسخ الاصول ثم موجب النہی منہ بالجموع و وجوب
الانتہا عن مباشرۃ النہی عند لانه حسنة الامر کما ان طلب الفعل بالمانع الوجہ مع بقا اختیار النما طلب یتحقق

بوجوب الاتيان كذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتذار وذكر في المتن ان حكم النسي صيرة الفعل النسي عنه
 حراما وثبوت احرمته فيها فان النسي والتحريم واحد موجب التحريم بوجوه كثيرة كوجوب التملك بوثبوت الملك بانه حكم النسي من
 حيث انه نهي فاما وجوب الانتذار في النسي من حيث انه امر بصدقه ففي الحقيقة وجوب الانتذار حكم الامر الثابت بالنسي ويكون الفعل
 النسي عنه حراما حكم النسي، ومقتضى النسي شرعا في النسي عنه كما ان مقتضى الامر من المأمور به لان الحكم لا ينهي عن الفعل الا للقيود الا بالامر
 الشيء الا حتمه قال امدا تعال ويهي عن الفحشاء والمنكر فكان القبح مقتضياتة شرعا لا لغيره فكل ذلك القسم النسي عنه في سعة القبح القبحا
 كلكل القسم المأمور به في سعة احسن كذلك قوله وهو اسي النسي عنه في سعة القبح فيقسم اقسام الامر في سعة احسن القبح لعينه ومثاقا لكفر ولعنت وما
 التحريم بواسطة عدم الايجيد والحماية شرعا كما هو المحدث وبيع احسن والمضامين في الملاقيع وحكم النسي فيما بيان انه غير مشروع اصله
 قبح بمعنى في غير وجهه وان اسي المأمور به في سعة احسن القبح لعينه ضعا اسي كان قبحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع
 كالكفر والعنت وان قبح الكفر لا يدور على يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران النعم مركز في العقل بحيث لا يتصوره الا بالاعتبار لا يتصور شره
 الكفر كما لا يتصور بيع وجوب الايمان وكذلك العنت فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حسنة على ما قيل يعرف
 قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به لتفريع للوقت بلا فائدة وتعمدا لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في
 سعة الايمان والصلوة ما اتفق به لعينه بواسطة عدم الالبية او الجمالية شرعا كصلوة المحدث وبيع احسن والمضامين والملاقيع فان الكفاية
 وان كانت حسنة في نفسها لكن الشيء لما قصر الالبية العبداء بالصلوة على حال طهارة عن السجدة صار فعل صلوته مع السجدة عتبا
 مخروجه من غير انه نحو كلام الطائفة والجنون هكذا البيع وان كان في نفسه ما يتعلق به الصالح لكن الشرع لما اعتبر جملة على مال متقوم كما
 العقد و احسن ليس بال و كذلك الما قبل ان يخلق منه الحيوان ليس له مال صار بيع هذه الاشياء عتبا للحلول في غير جملة فوجب البيع كل
 ما لا يتغذى به فالتحتم بالقبح وضعا بواسطة عدم الالبية والحماية شرعا كما في التقويم ونهاني مقابلية العموم والركوة والبيع والمضامين
 ما تضمنه اصلا للفحول جميع مضمون من ضمن الشيء بمعنى ليعينه ليقال ضمن كتابه كذا وكذا كان مضمون كتابه كذا والملاقيع ما في البطون
 من الاجنة جميع ملقوح او ملقوطة من نعمت الدابة اذا جعلت وهو فعل لازم فلا يخفى اسم المفعول منه الاستحلال يعرف احسن الا انهم
 استعملوا هذا الجار وصورة ان ليقول لعنت الولد الذي يحصل من هذا الفعل او من هذه الناقة وكان ذلك من حادث العرب فسمى
 النسي على العدة عليه وسلم عن ذلك وحكم النسي فيه اسي فيما قبح لعينه اما وضعا شرعا بما بيان انه اسي النسي عنه غير مشروع اصلا
 لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروع فالوجه ثم ان كان النسي عنه من الافعال كحسية كالترا وشرب الخمر قبل النسي على حقيقة البقار وهو
 تصور النسي عنه من الافعال النسي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال شعيرة كافي بيع احسن والمضامين والملاقيع صار النسي
 فيه بمعنى النسي جازا المشاهدة بينهما في اقتضار كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضار النسي عدم من قبل العبد اقتضار النسي
 من الاصل قوله ما جاء والمعنى جميعا كالبصير وقت النداء والصلوة في الارض المغطوبة والوطي في حالة احسن حكمه ان يكون محيا
 شرعا بعد النسي لنداء ان طهارة في حالة احسن كملها للزوج الاطاع ثبت به احسان الطلبي على اجتماعا واخذت يرجع الى اسي نوع من الجوار
 المعنى الموجب للقيح من حيث انهما اجتماعا ما من غير ان يصير ذلك المعنى صفاء او خلا في حقيقة وتدينه لا لفكك بل في مثل البيع فثبت ان
 فان النسي في البيع وقت النداء متعلق بالاخطا بالبيع الواجب الى المحبة حقيقة وهو امر محجوب بالبيع قابل للفكك عنه فان البيع يوجد الاخطا بان يتجا

في الطريق فانه من والا خال السعة يوجد ان البيع بان كثر في الطريق من غير بيع وكذا النبي عن الصلوة في الارض المنصوبة متعلق بشغل
 الارض حقيقة ودون معنى بجار قابل للملك اذا اشغل يوجد بان الصلوة والصلوة توجد بدون اشغل وكذا النبي عن الولي حالة كغير
 متعلق باستعمال الارض وبمعنى مجازي للولي غير متصل به ومنعنا ثبت ان النبي عن هذا الاشياء لا يغير بل لا يغيرها وحكمه في هذا النوع عاين
 يكون صحيحا شرعا بعد ان النبي بالاختلاف بين الفقهاء حتى العقد البيع وقت النداء وجب للمالك من غير توقف على التفتيح نادى المفرض بالصلوة
 في الارض المنصوبة لان التفتيح كما كان باعتبار معنى مجازي للنبي عن غير متعلق به ومنعنا لورثته ان لا يشرع في صلواته ولا يضرها فوجب للمالكية دون الفساد
 كالتصالح اذا ترك الصلوة يكون عليه بالصوم عاصيا بترك الصلوة ولا يوجب ترك الصلوة في انفساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاز للصوم
 غير متصل به وصفه لخصا في ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا والى ان النبي عن الولي في كبحض المعنى مجازي قلنا ان وطنا في حالة كبحض كالمالك
 للمعنى الاول المعنى في انا لما لمنا وتزوجت باخر لان حرته لمعنى مجازي قبل الانسكاك فلا يمنع عن حدث اسكل كما لو ثبت حرته بين
 ونيت به احصاءه الواطي المعنى اذا تزوج امرأة وولد لها في حالة كبحض يصح محضنا لهذا الولي كما لو طلقها في حالة الطهر حتى لو زل في العدة
 ذلك كان احدى التزم دون اجماله لئلا يكره ولا يسلط الضمان القذف حتى وجب بحد على قاذفه بعد هذا الولي كذا في بعض الشرح
 وهذا القسم في مقابلته السعي والطهارة قوله وما اتصل به المعنى من هذا كالمعنى الفاسد وهو يوم النحر المعنى الثاني مما تقيع الغيرة ما اتصل به
 المعنى الموجب للقبح بحيث صار من هذا النوع انفسا كمنه كالمعنى الفاسد وهو يوم النحر فان كسب الفاسد كسب الربوا البيع الربوا
 كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع بانحرافه فيه مكرن البيع من المهر في محله فلا يكون فيجاء به عليه لكون
 اتصل به بالوجوب محض على وجه ما وصفنا في بيع الربوا وهو شرط الفاضل الذي فانت به المساواة والمشرطه بوجوبه كمن يبيع
 وكذا الشرط المنفرد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للعدو عليه من ان لا يستحق في معنى الربوا الا انما هو
 عن فضل حال عن ارض سحر بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذا التناهي فانما حكمه في الفضل او الشرط اذا دخل فيه مائة حقوقه فكان كمن
 في شرطه ان لا يخلل لكان التصرف ولا محلا ولا يابى العاق فلا يخلل اصل المشرعية ولكن فانت به شرطه كمن يبيع فاسدا في البيع بانحراف
 هو لخلل الذي يمكن في النمن اذا انخرطت بمقتضى ما وجب بالاجتناب عنه فلا يجوز تسليمها او سلمها او تمسك البيع بغيره
 الوصف فيفسد به البيع ولا يخلل في صوم يوم النحر المعنى الموجب للقبح وان كان غير الصوم لكنه اتصل به وصفه فان الصوم هو الاساس
 المقطعات التلاته ما راع المنة وهو في نفسه ولكن في بيع بمعنى اصل الوقت الذي هو محل الدار وهو اليوم عديده اذ في الوقت
 داخل في تعريف الصوم وكان انخلل الصاد فيه من قبل الوقت بمنزلة الوقت لا فلا يفسد الفكاك كمنه ولما صار المعنى الموجب للقبح في هذا القسم
 بمنزلة الوصف كان اشدا اتصالا به من القبح في القسم الذي تقدمه فوجبنا المشرع كما وجب لك القبح الكرامة فيما
 تقدمه ليكون احكامنا بالبعد دليله قوله والنبي عن النبي الافعال كحيه يقع على القسم الاول النبي عن الافعال الشرعية يقع
 على القسم الاخير وقال الشافعي رده في الباب من انه يفسد الى القسم الاول لا دليل ويكون نسخا لما كان مشروعا لان النبي
 في انفسار القبح حقيقة كما لا مرني اقتضاه احسن فيفسد بطلان الى الحامل منه كالا مرائي النبي المطلق انخال عن القرنية الدالة
 على ان النبي عنه قبح امينه او غيره عن الافعال كحيه وهي التي تعرف مساواة لا يتوقف تحققها على الشرع كذا في القتل في ثوب النحر
 اسي كمل على قسم الاول وهو القبح امينه بل خلاف لان اصل ان ثبت القبح باقتضاء النبي فيما اضيف اليه انما لم ينفذ اليه فلا يترك

هذا الأصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لأنه يمكن تحقيق هذه الأفعال مع صفه القبح لا عند وجوده فلا يتبع وجودها بسبب القبح إذا قام
 الدليل على خلاف كالتنبي عن الوطى في حاله السجود عن اتحاد الدواب كراسي وأشياء في فعل واحد ونحوه بأن الدليل قد دل على أن
 عنها المعنى الأسمى والمشتق العيني من الأشياء والنسب إلى المطلق كما ذكر إذا ورد عن الأفعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها
 تحققاً على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجابة وسائر العبادات والمعاملات تقع على القسم الأخير وهو الذي يكون القبح
 لغو متصلاً به وصفاً حتى يبقى النسب عنه النسب شرعاً باصلاً عنه وان لم يكن شرعاً عليه معفو قال الشافعي رحمه الله تعالى في النسي أن
 النسي عن قرينة ينصرف إلى القسم الأول وهو الذي يكون توجهاً عنه في البابين باسمي النوعين هما الأفعال المحكية والشرعية حتى يبقى
 النسب عنه شرعاً والجدد النسب عنه أصلاً حسياً كان أو شرعياً لا بدليل الاستقار يستدل أن يكون إجماعاً إلى المذهبين في الصوتين
 أي النسب عن الفعل المحسوس يقع على القبح لعينه عندنا لا بدليل كالتنبي عن قربان إسحاق بن وهب وعن الفعل الشرعية تقع على القبح لغوياً
 على بقاها الشرعية لا بدليل كالتنبي عن بيع المضامين والملاهي وصلوة كونه من النسب عن الفعل المحسوس الشرعي يدل على القبح في عين
 عندنا ونفساً شرعية لا بدليل كالتنبي عن طمأ السخا في البيع وقت النداء فيجعل أن يكون إجماعاً إلى المذهبين لا سيما في السوق عادية
 إسحاق بن النسي المطلق عن الأفعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على البطلان عند أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله عليه
 وهو الظاهر من ندمية المذهب بعض المتكلمين وعند أصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي
 كالغزالي وأبي بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين والعالمون بأنه لا يدل على البطلان اختلاف المذهب أصحابنا إلى
 أنه يدل على الصحة ومذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى أنه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان الفساد أو صحة المسند
 الأقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مستقلاً للقضاء وعند المتكلمين عن صحة الأمر شرعاً حسب القضاة أو لم يوجب صلوة
 فمن أنه متطهر ولم يكن كذلك صحته عند المتكلمين لموافقة الأمر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء كما هو مذهبهم
 للقضاة في عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سبباً لترتيب ثمراته المطلوبة عليه شرعاً كالبيع للمالك وأما البطلان فمخاذه في
 العبادات عدم سقوط القضاء بفعل في عقود المعاملات فتختلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً لصفحة الأحكام على مقابلة
 الصحة وأما الفساد فيراد بالبطلان عند أصحاب الشافعي وكل إجماعاً عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث من سائر التصحيحات الباطل
 وهو ما كان شرعاً باصلاً غير مشروع بوصفه على ما سألنا به أو علم أن الصحة عندنا تطلق أيضاً على مقابلة الفساد كما تطلق على مقابلة البطلان
 فإذا حكمنا على شيء بالصحة فمخاذه بأنه مشروع باصلاً وصفه جميعاً بخلاف الباطل فإنه ليس مشروعاً أصلاً بخلاف الفساد فإنه مشروع باصلاً دون وصفه
 فالنسي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الأول عندنا من حيث أن المنع عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما إذا نذر صوم يوم
 فيه لا يجب عليه القضاء لترتيب الأحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لأنه ليس بمشروع بوصفه وكان شرعاً باصلاً فحكمه الفروع لا
 بان الكلام أقساماً كالخبر والاستبناح فالمراد بالنسي وكل واحد منهما موجب أصلي لا ينعكس عن معنى أصلي لموضع والعمل تحقيقه كل واحد منهما
 هي الأصل والنسي في اقتضائه القبح حقيقة كالأمر في اقتضائه الحسن أي حقيقة النهي شرعاً أن يكون مقتضياً للقيح في عين النسي عنه كما أن
 الأمر شرعاً أن يكون مقتضياً للحسن في عين الأمر لا بد من ضرورة حكمية الأمر والنهي لا شرعية لا تقتضي القبح كالتنبي
 القائل كالتنبي من الشارع الحقيقي كحرم مكره من الناس من الدارات الحقيقية ثم لم يعمد لتحقيق الأمر واجب حتى أن حقيقة حقيقة حسن الباطل

لعينه الغيرة الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت مع النسي عنه لعينه الغيرة الا بدليل لان المطلق يعرف الى الكمال والناس
 موجود من وجه دون وجه ومن شبهة العدم لا ثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين النسي عنه كما في جانب الحسن
 فكان هذا هو موجب الاصل فيوجب القول به واذ اثبت ان حقيقة القبيح هي النسي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروطا بالنسي لان ادنى
 درجات المشروع ان يكون باحاطة مطلق الاقدام عليه والقبح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروطا فكان النسي عنه نسي
 بمنزلة فتمتج الى بقائه تصور بعد النسخ قوله ولا يلزم انظر الى ان كلامنا في حكم مطلوب لعل بسبب مشروع الاتقي سببا او حكم
 مشروع عام مع وقوع النسي عليه فاما ما هو جزاء شرع راجد في فعل حرمه بسبب كالتعاصي جواب عما يرد نقضنا عليه ان لا يلزم
 على ما ذكرنا ان النسي عن التعصبات الشرعية يقتضي رفع الشرعية الظاهر فانه تعصبت مني عنه محظور عنه وقد اختلف بعد ما ما فيها
 سببا للفساد التي هي عبارة ولم نستخدم بالنسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التعصبات الموضوع حكم مطاوع شرعا كالبيع للملك في
 النكاح الحل الذي يبق سببا لذلك الحكم بعد النسي ام لا اللهم ليس تعصبت موضوع حكم مطاوع شرعا بل هو حرام فانه متضمن للقول بوجوب
 وانما قانما وجبت جزاء التاكيد بحرية ونبوت ونبذت الخطي في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحبها ايجابا بل يجوز ان يفتي بما
 القتل العمد فانه محظور شرعا واذ وجب التعصبات جزاء نبوت ونبذت الخطي في لم يخرج من ان يكون صاحبها ايجابا بل هو المورث في ايجاب
 فكذا الظاهر ويؤيد معنى قوله في حرمه سببه في يقتضيهما وادع من قال بان لا يدل على الفساد ولا على الصحة بان النسي يدل على
 التكرار والتحريم ففتنا اما الفساد والصحة فامر ان آخران يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للصحة والفساد فلهذا شرطنا
 ضرورة ما لا يفسد فلهذا شرطنا ان لا يفتقر الى الشارع لا بالتواتر ولا بتعدد الاحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة المأمور
 ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عنه ذلك فكذا لو قال الشارع حرمت عليك بيع الرول او خضيتك عنه لكن ان فعلت فمهر
 سببا للملك لا يكون متناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولما ان النسي يرد بعدم الفعل فلهذا قال في اعتبار العباد
 وكسبه فيعتبر التصور ليكون العبد مثلي بين ان ياب عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليها هذا هو الحكم
 في النسي فاما القبح فوجب قاسم بالنسي ثبت مقتضى تبعية حكمه لا يجوز تحقيقه على وجه يطل به اوجوب اقتضائه بل يجب العمل بالاصل
 في موضوع العمل بالمقتضى بقدر الاستحسان وهو ان يجعل القبح وضعا للمشروع فيبصر شرعا عابا صله غير مشروع بل هو مقتضى فساد مثل القبح
 من الجور سره بانه ان السد لعل ان تبلى عباده بالامور النسي بانه على اختيارهم من الظاهر بالاتيما رجا آخر والانتها عن النسي باختياره فلهذا
 اخرجنا بفضل ومن عصاه تبرك الاتيما والانتها ربا اختياره استحق الذل لبعده والاتباع بالنسي انما يتحقق اذا كان النسي عنه متمسكا
 الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجب حتى يبقى العبد مثلي بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب باقتناعه عن تحقيق الفعل
 مجازا فيكون عدم الفعل ضارا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النسي واما النسخ فليد ان الفعل لم يبق مستعبر الوجود شرعا
 كالنكاح الى بيت القدر من محل الاخوان لم يبق مشروعا واما بالاشارة فانما تلغى العبد عن ذلك على عدمه في نفسه لالتعلق بالانتها
 ولهذا الاثبات على الانتفاء في النسخ والظواهر ذكرنا ان من منع عن شرب الخمر في الفرة يثار عليه ليلان العدم بانه على امتناعه ولو امتنع فلا
 لا يجد الاثبات عليه لان انتفاء عنه بانه على عدمه ثم النسي كما يقتضيه تصور النسي عنه يقتضيه تصور ايضا ما مرفان لكن اجمع بينهما
 وجب العمل به والاوجب الترجيح ففي العمل الحسن لمن اجمع بينهما لان وجهه لا يمنع بسبب القبح فاما التعصبات الشرعية فلا يمكن

فيما يجمع منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم انما ان يترجح جانب القبح كما هو مذهب النحوم اوجانب التصور فقلنا مترجح جانب التصور
اول من وجوه احد بان التصور هو الموجب للاصلح للنهي اذ هو عرفا وشرعا انا انه فلا بد من مقتضى لازمه وانتهى يقال نهية فانتفى
كما يقال امره فامر واما عرفا فلا بد من مقتضى ان يقال لا يصح واما شرعا فلا بد من مقتضى الاتساع اذ القبح ليس كذلك بل هو من
مقتضيات الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصل الذي لا يوجد حقيقة بدونه شرعا وعرفا ولا بد من اعتبار ما هو بدونه وهو ثابت شرعا
ونظير ان قد امكن اعتبار جانب القبح في اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جميع بين الامرين من وجوه مع اعتبار
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول ادنى وثالثا ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى البطلان حقيقة النهي لانه
ينبغي لتغييره وهو غير النهي صدا حقيقة وفي البطلان المتقضي البطلان المتقضي ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين النهي منه عاملا على
سوء موضوعه بالنقص وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق للنهي مع رعاية مقتضاها فكان اعتبار ادنى ثم انك قد علمت ان المراد
من امر الشارع ونهيه وجوب الائمة وجوب الاتحاد لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف الماد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى
توليد ارباب عدم الفعل للطلب به عدم الفعل او يراى به عدم الفعل في وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراى به عدم
الفعل في حق من علم احد لغاى منه الامتناع عن جهالة النهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي وجوب الامتناع لا حصوله ومن
الامر وجوب الامتناع لا وجود المأمور به والاول هو الوجه فيتم التصور الضمير المستكن للنهي اى يتوقف صحة على صحة تصور النهي عنه بان
يكفى عنه اى ينتج عن النهي عنه هو الحكم الاصل في النهي اى كونه عدم مضافا الى اعتبار العبد هو الموجب الاصل اذ لو كان النهي عنه
متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصل فيه فاما القبح اى قبح النهي عنه فوصف قائم اى ثابت بالنهي للنهي عنه لانه قائم حقيقة النهي لانه من
القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النهي حقيقة كلك اى لاجل تحقيق الحكم للنهي هو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق
اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه يبطل به اى بالقبح ماوجب القبح اى اثباته واقضا وهو النهي لما قلنا انه يصير عاملا على
موضوعه بالنقص لان مقتضى جند التغيير ليل على فساد مقتضى بعد ان كان دليلا على صفة بل يجب العمل خراب عن قوله فلا يجوز تحقيق
اى يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضوعه وهو ماورد النهي فيه وذلك بالقبح مشروطة ليعتق للنهي على حقيقة ويجب العمل بالمقتضى هو
القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف النهي عنه لا الى ذاته فيصير اى المشروع النهي عنه
مشروعا باصلا اى في نفسه غير مشروح بوصف الاتصال القبح به فيصير فاسد الفوات وصف مثل الفاسد من الكجواهر كجواهر معرب كجواهر
واكراد منه منها ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لؤلؤة فاسدة اذ ابقى اصلا وذهب لمعانها وبياضها واصفرت
وكذا يقال بحسم فاسد اذ ابقى اصلا وتغير وصفه بان خزن اللحم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروح باصلا غير مشروح
بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الكجواهر ما بقى متبقيا باصلا كالعبد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى متبقيا
اصلا يقال للحكم اذا اتقن ولكنه يبقى صالحا للعدا كالحكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية العدا يقال له حكم باطل وذكر الواجب
السما في في القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروح بوجوده بامر من يفعل العبد وبالطلاق الشرح
في النهي انتهى المطلق الشرح فلم يبق مشروعا فاما تصور العقل من العبد فعلى حالة فيصير النهي بناء عليه يتبين ان العبد قد
بالعوم مأمور به وليس في وصفه الا النية والامساك فاما اعتباره ومسيره عبادة لمفوض اليه الشرع لا

العبد بما انتهى خرج الفعل عن الاعتبار وصيرته موصوفاً بالزال اذن الشارع والاطلاق فلم يكن الفعل موصوفاً بنظر ان زوال الاطلاق الشارع
وكان موصوفاً بنظر ان فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد مع النسي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عامبياً مستحقاً للعقاب لا يكره
النسي عنه وايتان بما في وسقته وطائفة من فعل الصوم اذ ليس في وسقته في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجدته قال وحيداً
ان الصوة والفساد حينان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه اليقاع الفعل باختياره فان وقع على وقف امر الشارع الملائم
صحيح والا فلا يقال ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع اتحقاق الاساك حساً ومورة لانه لما لم يوافي امر الشارع لم يثبت كتحقيقه
الشرعية قلت وحاصله لئول في ان النسي راجع الى الفعل المتصور من العبد مثلاً لا شرعاً وايجاب عندنا لانهم ان حصل لعبد يدون
اعتبار الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشارع للنسي موصوفاً حقيقة لا ترمي الى
الاساك في ايل لا ليس موصوفاً وان وجدت النية لعدم اعتبار الشارع اياه وانما كان كذلك كان صرف النسي اليه مجازاً لا حقيقة
والنسي ورد عن مطلق الصوم يحمل على حقيقة عدم الامكان وعدم المانع بغيره ان الصوم انما صار موصوفاً بصيرته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم
كوز موصوفاً في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سبباً للملك شرعاً فانما لم يوجد المعنى لم يبق للصورة حجة فلا يسمى موصوفاً ومجاء الامجاد
كثيرة صورة الفساد ما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل بهذا النسي كانت لصحة النسي فلا حاجة الى البقاء شرعاً
بعد ذلك فاسد لان النسي لا يعدم النسي عنه من قبل النسي في المستقبل كلام لايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصلاً في المستقبل
ليتحقق الانتساب بالنسي كما في الامر وليس ذلك الا ببقاءه مشروطاً بقوله ولا تثنى في الشرع بحتم الفساد بالنسي كلاحرام الفسدة
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لنزول الشروعات ومحافظة حدودها اشارة الى اجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء الشرعي
بصفة الفساد انما يصح في الافعال الحسية لانهما توجد بصفة التبع والفساد اما الافعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء شرعية
للتناهي بين المشروعية والتبع فان المشروعية تقتضي بقاء واد التبع يقتضي عدمه فما لم يكن بدين اقامته الدليل على ان الشروعات
تقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال الشروع بحتم الفساد بالنسي اسي يقبله مع بقاء مشروعية كاحرام الفسدة فان المحرم لا يحل
جامع قبل الوقوف بعرفة فموجب حتى لو مضى على احرام لا يخرج به عن العدة فيجب عليه العتار في العام التناول ولكن
بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك وجب عليه اجزاء بالكتاب المخطوط في هذا الاحرام ولذا لو احرم مجامع الابل
شيعت احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعاً وانه لا تناهي بينهما فوجب اثباته كون النسي منه
مشروعاً على هذا الوجه اسي منع صفة الفساد او جوب اثبات موجب النسي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المشي
مشروعاً مع صفة الفساد رعاية لنزول الشروعات وبه ان ينزل الاصل وهو المقتضى في منكره والتبع وهو المقتضى
في منكره بان لا يجعل التبع مطلقاً الاصل ومحافظة حدودها وهي ان يجعل النسي نهياً والنسي نسخاً لان لا يجعل كلاهما في
الشروعات واحداً من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع باخر
مشروع باصله وهو وجوده كونه في حمله غير مشروع بوصفه بدو الثمن لان المحرم مال غير متقوم فيصالح ثمن من وجه دون وجه ففساد
لا باطلاً وهو ان النسي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعية قلنا ان البيع باخر مشروع باصله اني اخذ بعلم
ان البيع منسأه على البدلين لانه مبادي المال بالمال عن تراصن لكن الاصل فيه البيع وان الثمن لهذا ايضا العقد في ان

وینش في القعدة عليه دون القعدة على التمن وينفخ العقل بملك البيع دون التمن وذلك لان المقصود من شدة عيته الوصول الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالايمان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده فذلك لا يندفع حاجته الا بالطرف على مقصوده فشيء البيع وسيلة الى حصول المقصود لما كان الانتفاع يتحقق بالايمان لا بالاثان اذ ليس في ذوات الاثان نفع الا من حيث اوسيلة الى المقاصد كانت الايمان اصولا في البيعت وكانت الاثان ابنا عالما فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا حسنا بائنا كرهان فاسد الكونه شيئا وان احدا البديلين وهو البائنا واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع وليكن اذ حازه بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق ليعاى الا دوى ويكره في فيه الشئ والمغنية وهي بصفة المشابة لانه الطبع الى تسيل اليها وكذا اتول البائنا كذا قيل امر متاخر وشروع ولا انها كانت مالا مستقرا قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التساؤل وبخاصة العين وليس من ضرورتها اتقار المالمية كالمدين البائنا والسببين ولكنها ليست بمقتومة لان التسقوم ما يجب التناؤه بعينه او بمثلها او بغيره لميت هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان بالانها فصلت تناس من حيث انها مال ولم فصل من حيث انها ليست بمقتومة فلا تمنع اصلها من ان يكون لان ما هو كمن العقد وهو الايجاب والقبول مصدر من الابل معاد فالجأ وهو البيع من غير غل في الركن ولا في الحمل وانما غل في التبع الذي هو جار مجرى الوصف له توقف على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو التمن فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوجه وهو التمن فكان العقد فاسدا بالاطلا وكذا اذا باع خرا اميد معين يتعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول البائنا على العبد على بانه هو التمن لانها دخل في الاتباع والوصائل وان التمن هي البينة وذلك يقتضيه بطلان البيع كما اذا باع التمن بمرام لان من ابيع بغيره اسمى بيع عرض بعرض مكان كل واحد منها اتنا لها جبه فذلك يتعقد في العبد بالقيمة حتى ثبت الملك فيه ما تمعن باذن المالك ولا يمتد في التمن كما في المسئلة الاولى بخلاف بيع بالدراهم لان الدرهم تعين للتمنية بيقين التمن ببيعة وهي لا يصلح لذلك لعدم تقومها فان محصل البيع مال متقوم مملوك مقدرا لتسليمه وذلك لا يتعقد البيع اصلا وبجناف البيع بالميرة والدم حيث غل لان ليس بمال في السحال ولا في المسال ولا بعد المالا في دين سماه فوقع العقد بالتمن فبطل لعدم ركزه وهو مبادلة المال بالمسال قولك وكذا لك بيع الربوا غير مشروع نوعه وهو الفضل في العوض وكذا لك الشرط الفاسد في معنى الربوا اسمى مثل البيع بالتخرج الربوا وهو معاد فتهال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوجه وهو الفضل في العوض اسمى بالفضل بقوت الساداة التي هي شرط اجواز موقوع كالوصف وكذا لك الشرط الفاسد في معنى الربوا اذا شرط الفاسد لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاضدين فيه نفع او لا يتعقد عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للعقد نفس الفضل في قولك الربوا كذا المراد منه العقد اسمى بيع وهو الربوا في قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اسمى الشرط الفاسد في افساد البيع وعدم النفع من الانقضاء مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فانه حكمه ثم المنى في المسائلتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبعوا الذميب بالذميب ولا الورق بالورق الا سيرة لموارس دينه وما روى انه عليه السلام نهى عن بيع وشروط رد المعنى في غير البيع وهو الفضل اسمى عن العوض والشرط الفاسد فلا يندم به اصل المشروع لانه ايجاب فبطل من اصله في محله ولا يتخلل شئ منها بالدراهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين فاعين على التعيين كما ينبغي

الممكن ثبتت به صفه الفساد وحرمة وملك اليمين بمقتضى ذلك فان صيد المحرم مملوك للمالك وكذا المحرم وجلبه الميت وحرمة الانتقام
بما فاعل كانت حرمة لا تنافي ملك اليمين لا تنافي بسببه فممكن ينبغي ان لا ينفذ العقْد لما ذكرنا ان النسي للمعنى في غيره الا ان الفضل
او الشرط او دخل فيه صار من حقوقه وكونه فانه يقال بيع راجح لمكان زيادة ما شرىه وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط
الانحرار ومع حال ونسأ لمكان الاجل ولما ورد النسي للمعنى في وصفه لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع اندجج حلال
بأنه فارق قطع الوصف وصار حراما فاسدا وبقى الاصل موجباً للملك ولما بقي اصالة موجباً للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت
الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بعينه الفساد لم ينفذ سبباً للملك الا بان يتقوى بالقبض كالبينة والتبرعات فلم يثبت
الملك قبل القبض لتصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا الصوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك منه تعالى في وقت غير
مشروع بوجوه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم يقوم باوقت ولا حلال فيه والنهي حلال
بوجوه وهو انه يوم عيد قصار فساد اى ومثل البيع باخر وبيع الربا الصوم يوم النحر مشروع باصله الى آخره يوم النحر والظفر
وايام التشريق مشروع عندنا حتى صح التذرية وهو استحسان وعندنا في الشافعي رحمهما الله غير مشروع حتى يصح التذرية
وهو رواية ابن المبارك عن أبيه فيمنع من فعله الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم لا مساك هو قرينة ما سأك هذه الايام منهي
فيكون معصية فلا يكون مشروعاً الا ترى انه لا يصح ادراك شئ من الواجبات بوجوه ما بعد المعنى ليعجز كالمصلوة في الارض والمغفلة
فقرئنا ان عدم الجواز لم يرد به معصية وعدم بيع ومشروعية واذا ثبت ذلك لا يصح التذرية بقوله عليه السلام لا تذر في معصية
الله تعالى ونحن نقول بالصوم في هذا اليوم مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى بما شره او لا مشروع
اول على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى فاعلم تقواي ايا ما سعد ودار وفيه سورة قدر النعم عليه الفقراء
من تحمل مرارة الجوع فيعمل على الواساة اليمية وفيه انظار حكمة الشهوة السخافة والمنية للعقاب ورجوح النفس الامارة
بالسوء والقياد بالطاعة مولها اى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى فم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذيب الصوم للمواظبات
واليالي اعتدت للسكون والراحة فغيبت النهار لئلا يهين زيان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة يسكون على خلاف العادة
وتحقق الحكم التي ذكرنا بانها تتم في هذه الاعمال مسداة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الواجب في جعل سائر الايام محل لهذه العبادة
وارد الجعل في الايام محلها ايضا لئلا يفسد ما تحقق حكم فيها حسب تحقيقها في ملك فمنا سعى فمنا مشروع باصله وهو اى الصوم للاساك منه تعالى في وقت ولا حلال
بذات العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون مبنياً منه لئلا كان المعنى لغيره لا محالة الا ان ذلك انفسه قائم
ومصار كالمعنى في كيميت لا يتصور وجود ذلك الغير الا به فصار بعض غير مشروع بوجوه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض
عن الضيافة الموضوعة بل يوم القرايين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يجعل الا به فان الاسك
حرية او عدم اشتها او عدم طعام ليس باعراض بالاجمل والكيل على المغائرة تصور الصوم بدون الاكلى وكفى ثبوت
المغائرة بين الشئين تصور وجود واحدهما بدون الآخر ثم استوفى ما ذكره قوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى بوجوبه
لان ميسر لا تصور للصوم بدون ولا حلال فيه اى في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النسي بالصوم باعتبار نفس الوقت النساء
والنسي يتعلق بوجوه اى يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم ضيافة وتصل بالوقت كالتصل بالصوم لانه

يقوم به فواجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا قوله في هذا الصبح التذرية فتد بالاطاعة والماض
المعصية متصل بذاته علما باسمه ذكر اسي وان الصوم يوم اخر مشروع باصباح التذرية عندنا لانه اسي هذا التذرية
تذرية بالاطاعة لان كلف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته تشرية لما بينا وبه جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام
معصية فلا يصح التذرية وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكر اسي الوصف الذي هو معصية وهو الاخر
عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصحيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعسا من ولم يوجد منه
ذكر الصوم الذي هو بذاته تشرية وهو قوله بعد على ان الصوم يوم اخر او الصوم عندنا اليوم الاخر فلا يمنع صحة التذرية ولما افترق
له في ظاهر الرواية بالاقطار في هذا اليوم ثم انقضاء في وقت آخر تحصل له العبادة على الخلو من وتخلص عن المعصية
ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه اذا كمل التزمه كمن يبرأ من هذه الرقبة وبه عينا اخرج عن هذه باعفا لانه
ما التزم بهذه الايام القدر ولما لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القنار في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع تركها تركا للمعصية عن ترك
الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية لمحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب
الشرع قال لا اقلع الا بطل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره باتلاف ماله فالتلف لا يجب عليه شئ بحصول التلاف
بامره كذا في قول وقت طلوع الشمس ودلو كما صحح باصباح فاسد يومه وهو ان غسبه الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظاهرا لا سيما رها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لافاسدة
فقيل لا يبادى بها الكامل اسي الصلوة في الاوقات الثلثة المكروية مشروعة باصباح لان المعنى يقتضيه اشتراط
ولا ينج في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر
الاوقات ولا في شرطها من الطهارة وسر العورة او غيرهما المتحققا بصفة الكمال مستحبها في غير الاوقات
فبقيت الصلوة مشروعة بعد النسي كما كانت قبله وقت طلوع الشمس ودلو كما اسي زوالا او غروبها يقال ذلك استسرا
زالت او غابت صحح باصباح لانه زمان صلح نظرية العبادة كسائر الامور فاسد يومه وهو ان غسبه الى الشيطان كما جاز في حديث
الصناعي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انما تطلع بين يدي الشيطان
وان الشيطان يريدني في عين من يعيدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقمها فاذا كانت عند قيام الظلمة قارنها
فاذا مالت فارقمها فاذا دنت للخروب قارنها فاذا غربت فارقمها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى لنبه الوقت الى
الشيطان وقربنا الشيطان ناحيتها راسه قيل ان يقابل الشمس وقت طلوعها فيشتب حتى يكون طلوعها بين مشرقة فيقلب
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلط اسي ان يسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكم على عبادتها
لما كانت في الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم اخر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصباح فاسدة
بوصفها كالصوم في يوم اخر الذي في الصورتين المعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
بقوله الا ان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظن الصلوة لا تأثير للظن في إيجاد الظن بل هو توجد

بأفعال معلومة فلا يكون فسادا سواها فسادا لانه مجاز بمنزلة العلوة في الارض المغمورة بخلاف الصوم لانه يوجد الوقت لا يجازر
 على ما مر قوله وهو سبب اشارة الى الجواب عما يقال فسادا لطرف لما لم يوتر في المظروف لانه مجاز كان ينبغي ان لا يوتر في نقصا ايضا
 حتى يتبادى به الكمال كما لا يوتر فسادا لطرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض المغمورة حيث يتبادى به الكمال مع ان النسي فيسا
 لفساد الطرف فقال الوقت وان كان نكرا فالكسب للصلوة فسادا لونه في السبب لا محالة لانه لما كان مجازا ولم يكن مغايروا في
 النقصان لاني الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغمورة فان المكان فيها ليس بسبب لا وصف فلا يوتر في الفساد ولا في النقصان بل واجب
 كراهته وهم للمنع اذ الواجب في قوله وهو سبب اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من الفعل كما هو بسبب لما شرع فيه من الغرض ولا يستقيم الكلام
 كلامنا في الفعل لاني الغرض لا يستقيم حمل قوله وهو سبب على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتبادى به الكمال الغرض بالشروع بابا قبل في نسيه
 الوقت ان ادرك كل مان والبقا لانه في غير وقت فسادا كما كان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة فسادا لان الله تعالى رخص بالاجابة
 في بعض الازمنة دون البعض فاذا اندرنا شرع فقد اخذ بما هو الغرضية فثبت ان مطلق الوقت سبب في كل الازمنة لا يتبادى به الكمال في الصلوة
 في هذه الاوقات الكاملة وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكمال لا يتبادى بالنقصان فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع
 الكراهية عنه بل لعل ان من ترك الفاتحة وبعض الواجبات في اداء الصلوة اذ في قضاءها يخرج عن العادة وان لم يكن فيها النقصان حتى
 وجب جبره بالسجود وان كان ساهيا واد كان كذلك وجب ان يتبادى به الكمال لما يتبادى بالصلوة في الارض المغمورة فلما انقصنا
 انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس الماسورة بصلاد وصفان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات داخل تحت الامر من كونه فاما ما لم يدخل
 الامر ففواته لا يمنع عنه الا يدخل بالما سوريه وذلك كمن اتم رتبة عباد من كفارة بمنزلة الجواز لان الوصف داخل تحت الامر وان كان كفا
 يجوز وان يتمكن فيما نقصان لغوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامتناع فلا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت
 في الصلوة داخل تحت الامر باللائل القطعية فنقصان يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فم داخل تحت الامر
 ففواتها لا يوتر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان الماسورة بصلاد وصفان فسادا لانه نقصان عملا بانذار
 الاحاد التي لا يراها على الكتاب وتوجب العمل العلم ولهذا قلنا يجبر بالسجود فلا يطر في حق الماسورة وكذا المكان في الصلوة لو دخل
 تحت الاثر ينقض الماسورة نقصان قوله ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فاذا ادا الاثر فسادا لا يفسد
 بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان نقصان في وقت محل فيه الصلوة فان نقصان في وقت اخر كرهه اجزا وقدره لانه لو
 اتمنا في ذلك الوقت اجزا ففقدنا اذا نقصنا في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر حنيفة عليه روضة في حنيفة حنيفة انما لا يفسد بالشروع
 لانما منسى عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم النسي منه ولنا ان فساد الوقت لما لم يوتر في فساد البقية صحة وان كانت
 ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيوثر فسادا في فسادا ويعرف به اى يعرف بقدره
 بالوقت حتى اذا زاد بزيادة وانقص بانقاصه ويعرف بالثبوت ايضا اى يعرف بالصوم بالوقت يعنى الوقت داخل في ما بينه حتى قبل هو
 الاساس من انقطاع الثلث منها فان زاد الاثر اى ان فساد الوقت في الصوم فسادا للصوم فسادا فلم يفسد بالشروع بينه
 الاداء في الصلوة ليكنه بذلك الشروع لا بعضه الكراهية بان يصير حتى يفيض الشمس فلهذا الزنه وفي الصوم لا يكتفى الاداء بعد الشروع بدون حقة الكراهية
 فلم يلزمه حقيقة الفرق ان ما تركب من اجزائه ففقد كان للبعث اسم الكل كالماء واللبن والخبز نحوها وما تركب من اجزائه ففقد لا يكون

للبعض منه اسم الكل كالسكنجيد المركب من السكر والدار والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان ائتمل لا يسمى بسكنجيد او انصوم
من اقسام الاول للتركيب من اسما كانت متواليته فيما تشروع فيه يصير صائما مركبا للمشي عنه فوجب عليه الانتفاع فلا يلزم الا
بالافساد والصلوة من اقسام الثاني للتركيب من قيام وركوع وسجود فيما تشروع لا يكون مصليا ولا يصير مركبا للمشي عنه
وان كان كذلك انعقدت عبادة محضه فوجب صيانتها بجل صيرورة مركبا للمشي عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه الانتفاع
اذا انفرد بما انفرد احصاه ان اتصال التبع بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فاعلم ان في موصوف يوم العيد لانه يلحق
الاتصاف فلذلك لم يفسح بالمشروع ولم يتبادر الكمال الوسيط في الصلوة في الاوقات المذكورة اذ اتصال التبع بها اقل بالنسبة الى
العلوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض منصوصة فلذلك لا يتبادر به الكمال ويضمن بالمشروع واما الصلوة في الارض المنصوصة فالتبع
فيها اقل من التبعين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد والاتصال لان التبع فيها على طريق المجازة لا المحرمة كداني
ابن الشرع قوله ولا يلزم النكاح بغير شهوة لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود فكان النكاح شرع للملك فهو ك
لا يفصل عن اكل والتحريم ليعاذه بخلاف البيع لا يشترع للملك المبيعين واكمل فيه تابع الاتري انه شرع في موضع المحرم به و
فيما لا يتحمل اكل املا كما ائتمت الجوسية والعبيد والمبايعة ولا يتقال في العصب بانه ثبت للملك مقصودا به بل ثبت شرطا حكم شرع
ومعها الغنا لا يشترع جبر ابعثه القنوت وشرط الحكم تابع لفنار حسنا بحسنه احيى لا يلزم على الاصل المذكور وبيان انتهى عن الشرع
يقعنه بقا مشرو وعينه النكاح بغير شهوة فانه لم يبق مشرو عام ان منى منه بدليل تحقق حكم النكاح فيه وهو المحرمه وبدليل ان لا يوجمل قوله عليه السلام
لانكاح الا بشهود على حقيقة يلزم اخذ في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهوة ابتداء عنك كونه وبقاؤه عندا بجمع فوجب حمل على النكاح
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لان الاسلام ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه
كقوله عليه الصلوة والسلام الا بالطهاره وكقولك لا راحة في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ما ضرورة صدق
الخبر وما ذكر انه يلزم ان يختلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منفي اسلاما واما سقوط اسد وثبوت النسب وجوب العدة
والهريه فلا شبهة في وجود صورة العقد في محله لا لا انعقاد اصل العقد وهذا الاحكام ثبتت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك
ضروري يعني ولو كانت ضيقه فيها لا يمكن العمل بتحقيقها والقول ببقاء المشروعية ولو وجب صرفنا الى النفي الغنا لان النكاح
انما يوجب بقاء المشروعية فيها امكن اثبات موجبه وهو المحرمه مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك ضروري لا يفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرع والكرامة وعلما
لما حكما من غير خيانة ولكنه انما شرع ضرورة بقا ما نسل اذ لو لم يشرع لاجتماع المذكور والاثبات على وجه السفاح بماقية المشروعية فيه
من الفساد لا لا يفتي فشرع النكاح سببا للملك لينظر اثره الاستمتاع ولما اسمى ذلك الملك حلا في نفسه ولما لا يظهر
اثره فيها ودار ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاخر ائس ومنافعا بعد النكاح كما كانت تملك حتى لو قطع طرفها اجزت نفسها او طلت
بشبهة كان الارش والاجرة والعقر لسادون الزوج واذ كان الموجب الاصل في النكاح اكل وموجب النكاح المحرمه لا يمكن
الجمع بين موجبه انتفاء بينهما محرمه ثابتة بالاجماع فيعدم اكمل ضرورة ومن ضروري عدمه حرج السبب من ان
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يزداد احكامها بالذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن اثاره الشرعية مبررة ان

لمسنى النفي والتمنع بكلاف البيع حيث امكن القول فيه بقرار المشقة غيبة والعمل بحقيقة النسي لان البيع شرع للملك المبيع والتحرير لا
 اعتاده فافكر الجمع بينهما لان التحريم ليعناد اكل دون الملك واكل في ملك الميعين تابع لانه ليس بموضوع للحل لا محالة فنفوات
 التمتع عند وجوده لا يلزم فوات الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك الميعين شرع في موضع اخر منه كالامانة الميوسية وفيها لا يتحمل
 اكل اصله كالعبيد والبهائم والاخت من الرضاع ولو كان اكل مقصودا بملك الميعين كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع اى
 والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حسنة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعراف
 لا يحض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقدوا لبقى في هذه الصور لغير اثره بعد زوال هذه العوارض فانما تنزل النكاح
 فالاستدام ينتهي بفسده واكحفين ينتهي بالظهور وحرمة الظهار تنزل بالكفارة فكان منسلا من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكن الوصل
 اليها حسا الا بفسده لا يمنع ذلك من صحة النكاح لان اثره يظهر بعد دفع المانع فاما ما كان فيه فالحكمة ليست بمنعها الى غاية يمكن الظهار
 النكاح بعد انما صح فلا يكون في الانعقاد فائدا مما لا يتم ما ذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المتخلف فيه وهو ان النسي عن التفرقة
 الشرعية لوجب بقاء المشروعية فلا يفرغ غرضنا الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النسي من الافعال المحسنة
 اعتاد المشروعية اصلا وما يرد نقضا عليه رسالة الغصب فانه فعل حسن قبيح العينة منى عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
 بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النسي سببا للملك المنصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسن قبيح العينة منى عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
 الزنا وقد قلتم بمشروعيته بعد النسي حيث جعلتموه سببا بحرمة معاينة التي هي لعنة اذا انقضت الامتثال الالسبب مشروع وفيه تناقض ظاهر
 فقال نحن لا نقول في الغصب بانه ثبت الملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والسبة وكما ثبت اكل بالنكاح بل ثبت الملك مشطرا
 لكذا وبينا ان الضمان الواجب بالغصب بدل العين عند الايل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب
 بمقتضى ما هو المقصود ومقصود صاحب الدرهم مثلا عين الدراهم لا استسلام كسبه ويده وانما يجب بطريق اكبر بالاتفاق
 حتى لو غصبت جمانة عينا وهلكت في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة لمحمول اكبرها فاكبره يرد على القوان لا محالة لان الغائب بماله
 يجردون القاتم فكان من ضرورة القضاء القيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبر المافات واليها لا يجمع البديل والمبدل في ملك
 واحدة فتعفى الماتلة التي هي شرط طمان العدوان ولا يمكن اثباته لا بشرط فاذا وقعت احاجة الى اثباته يقدم شرط عليه لانما
 وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه يقدم التملك على نفوذ التعلق عند ضرورة كونه شرط
 في الحل لان يكون قوله اعتقه منى سببا للملك مقصودا به وتبين بما ذكرنا ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو الغضا
 بالقيمة جبر الحق في الغائبة ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا بحدوده امر واجب البديل و
 ان لم ثبت شرط بعد وجود ملك الاصل اذا كان الشرع مما ثبت بالاثبات به بغيره كالامر بالاتفاق صحيح وان لم ثبت ملك العبد لانه
 ثبت مقتضى الاثبات به فاذا عتق ثبت الملك بالشرع او لا ثم العتق كما لو صح بالشرع ثم امر بالاتفاق فكذا انما ينزل ملك الاصل او لا فثبت
 ثم يرتب عليه ملك البديل كما لو اتى بانه على الازالة من زمان ينج وتبين ان الغصب موجب للملك في الميعين كالبيع الا انما يجب
 اقتضاه وشرطه انما هو شرطه لانه ثبت بالقيمة غير الا ان ثبت بمقتضى غيره ومما ثبت بثبوت الشرط وبسقط كالفداء للصانع
 ثبتت الملك للفاصل الذي شرطه حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو شرطه وهو انما ان ثبت بالملك للغصب مقصودا بالغصب لا يلزم عليه

عصب المديريت لا يوجب الملك فيه الغائب ان ادعى الضمان لانا نقول به والامن ملك المصنوب منه بعد فخر حقيق القبر
تحقيق الشطر المشروع وبه الضمان ولندا اوله يظهر المديريت لك فظهر لك كسب كان للغائب دون المصنوب بل لا يخل في
ملك الغائب بانه حتى المديريت حق العلق يثبت له بالتدبير الملك في المديريت تحمل الزوال ولكن لا يحمل الانتقال الزوال كان
لتحقيق الشطر فيثبت بها القدر ونظيره الوقت فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه ونقول القبر في البنية
ليست يخل عن العين ان ما هو شرط وهو عدم الملك في العين متعذر في المديريت فبجعل خلفا عن النقصان الذي حل بهه ولكن
عند الضرورة نفى كل محل امكن ايجاد الشطر فيه لا يتحقق الشطر فيجب على المدين ايجاد الشطر فيجب خلفا عن النقصان
الذي حل بهه قوله وكذلك الزوال لا يوجب المصاهرة اصل نفسه انما هو سبب للمار والماسب للولد اسي وكما ان الغصب
لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لانثبت حرمة المصاهرة بالناس من حيث كونه زنا
لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من ان سبب للمار كالوطي كالحال والماسب لوجود الولد الذي هو الذي هو المستحق للمكرامات
احكامات وبيان ان اصل هذه الحرمة في الوطى كالحال ليس لثبوت الملك ولكن المعنى البغضيه وهو ان ما لا يخل في المصلحة في الحرم
لبصره ان شأوا احداث ثبت له حكم الانسان ليقوت ويومى له وليرث وبين الواطى وبنها ما لبعضيه وكذا بين الموطوءة وجه المار
فيصير بعضها مختلفا بعضه فثبت حكم البعضية التي بينها وبين احوالها والبغضيه التي بين الواطى وابناء له ذلك المار هو بعضها
واذا ثبت للمار والمار بعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار هذا المار انسانا استحق سائر الكرامات البشر ومن جعلتها حرمة
الحرام فثبت احرمته في حقه للبغضيه اعني تحرم عليه امات الموطوءة وبناتها وبار الواطى وابناءه للبغضيه استحققة التي بينه و
بينهم ثم تعدى منه به احرمته الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليها اسي تعدى حرمة ابار الواطى وابناءه من الولد الى المرأة
وحرمة احوال الموطوءة وبناتها الى الرجل لصيرة كل واحد من الرجل والمرأة لافضل الاخر بواسطة لان خبره صار جزءا منها
اذا ولد كجاءه صفات اليها وجزوا صار جزءا منه لانه صفات اليه يتماهى ايضا فعصار الولد على هذه التحقيق سببا لثبوت احرمته
بينها والبغضيه التي تحدث بينهما بواسطة حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امات الاولاد وتوكلين
يتبعونهم وقد اختلفت حكمكم بلعونهم ودماؤكم يداهن ثم اتسم الوطى مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العاوق متعذر
هو سبب ظاهره ففرض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديره اذ اعتدلا الا صيلا وكما ان الواطى يحل في بعض النكاح الوطى كحرام غفلت
من غير تغافل بينهما في الافكار اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات احرمته ايضا فكان ينبغي ان تثبت احرمته بين الواطى والموطوءة
لما بيننا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع ببعض حرام لقوله تعالى فمن اتبعني وادركك فادركك ثم العاقلون بقوله
عليه السلام نكح اليد ملعون الا ما شركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامته النسلي كما سقط حقيقة البغضيه في حق آدم عليه السلام
لندا المعنى حتى حلت حواء له وقد خلقت منه حقيقة حرمت بينه ثم هذه المعصية لا تختلف باكمل واحرمته فلا يختلف حكم احرمته
فتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه الزنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو سبب
بنا الوجه فيصالح ان يكون سببا لحرمة والكرامة بل اعتبار انه حرث فتكون هذه احرمته مضافا الى ما هو مباح لا الى ما هو مخجل
الا نرى ان في جانبها الفعل زنا ثم هو اذا جعلت به كان لذلك من احرمته بالغية ومن سبب آدم ويكون

زينة ابتداء بحرمه عليه ويوقف في رحم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع ونبت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرش لانه
 زنا ولذا نكحها فان قيل فليكن فعله كغيره فيكون الزنا مخطورا من وجه مباحا من وجه وبها قول باطل فانه لو كان كذلك لما
 وجب به احد كذا في اجمارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطورا من كل وجه بل من حيث كونه سببا للمحصية ليس
 بمخطورا يجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى مخطورة فكل من ابرأ بالتحرك الى اليمين فخصي عن التحرك الى اليسار فتحرك
 امانة فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي هو مند ترك المنع عنه
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بالوجهين فلهذا هما وجوب احد من حيث كونه زنا ومن
 هذا الوجه هو مخطور من كل وجه بنبت وصف آخر اصل الفعل بالافقح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجد فيه ما كانا شبهة
 لك فلا يوجد خلا فيما هو سبب للحد فيجب احدهما فليكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعدا الاحتراز عنها قوله
 والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تجدي منه الى الطهارة ويتجدي الى سببه
 ما قام مقام غيره لما يعمل لعل لانه اصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء مطهرا او قاطرا فلهذا نكحها
 بحد وصف الزنا باحرمة قيامه مقامه لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اى احرمات الاربع وحرمة امهات
 المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائهن وحرمة ابائهن على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفته ولما استحق هذا الولد جميع كرامات الله
 التي استحقها المخلوق من ما ارشده كما ذكرنا ثم تجدي اى احرمات المذكورة منه اى من الولد الى الطرف اى طرفيه وهما الاب
 والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتجدي منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباؤ الواطي وبناتها لا يتجدي منه
 الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجلاد اجداث كما هو مذكور في عامة الشروح فانهم يتجدي اى سببية بثبوت
 هذه احرمته وحرمة المصاهرة والتفسير المستلكن راجع الى المفهوم الا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع
 التفسير المستلكن في تنجدي الاول لان احرمته لا تنجدي الى الاسباب لهذا اعيد لفظة تنجدي والا لكان يكفي ان
 يقول وآلى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والممس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه
 والنظر الى الفرج بشهوة خلافا لابن ابي ليلى رحمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل لعل لانه اصل
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكامهم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم
 والتعارف الختائين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج الهوى والمنفعة علمت علما من غير نظر الى وصف
 نفسها وصلاحيتهما للحكم كالتراب لما اقيم مقام الماء في المأفادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يفت
 الى وصف التراب التي هو يتلوين فلهذا نكحها اقسام الزنا مقام الولد بمعنى سببية فاخذ حكم الولد اذ هو موطوء الزنا لا
 مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف باحرمة والتقبيل كما ذكرنا وما دوى له عليه السلام
 ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانه ناشئ ايدان ولدا لانه يكون اصله ومنفعة اعدوا الى الناس من ولد الزنا
 كذا في الطريقة صدر احتجاج قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه لا يوصف وهو الولد بذلك

ای یوسف احرمتہ فی ابجاب حرمتہ المصاہرۃ ای قیاسہ مقام الولد با پدر و صف احرمتہ فی حق ہذا حکم عامہ لاسن حق سقوط احرمتہ

[illegible]

بان الامر يوجب الابطال بالوجه فكان من ضرورية حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم انهي فكان موجبا للنهي
من ضده بحكمه يستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له انضداد لانه باشي ضدا شتمثل بغير ما هو المطلوب
الاترعى انه لو قال بغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالعمود فيها او بالاضطجاع او بالقيام فبوت الامر
وهو الخروج فاما النهي فلما عدم النهي عنه بالوجه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعادام النهي منه الا باثبات ضده
فيكون النهي حينئذ امر بعينه وان كان له انضداد لا يمكن ان يجعل امر اجمع الاضداد لان الامر بالاضداد ثابت ضرورية
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بعينه واحد فلا يجعل امر اجمع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امر اجمع الاضداد لا يمكن اثبات
الامر بعينه واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الاتيان بالامور
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور
ابا بهنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضده واحد فان الاتيان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور
الاتيان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير شتمين فلم يخله امر به ايضا يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع تصريح
بالنهي فيما له ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك واجت لك السكون او انت مخيم في السكون كان كلاما مغتلا لان
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتغير فيا فانه فاما اذا كان للنهي عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن ولا تحرك من اتى به شئت او تقول لا تقم ولا تحرك لك
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا ثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الاضداد وقال بعضهم يجعل امر اجمع
من الاضداد غير معين لان النهي لما اقتضى امر بعينه ضرورية تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي عنه
ثم قد ثبت الامر بعينه واحد غير معين والامر قد ثبت في الجمول كما في واحد انواع الكفارة واجتبت العترة بان كل واحد
من الامر والنهي بخلاف الآخر فينه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي لل منع فلو كان الامر بالشئ نهيا عن ضده
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او هو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الوضع
لا يعبر دايلا الا ترى ان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلالة على ثبوت موجبه وهو الطلب فيسا لم يثبت له الا
بطريق التعميل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيسا لم يثبت له ولا كان
او لى وذكر الشيخ ابو الممين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهى عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى منه تا واحد وهو بنه امر بما امر ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ
نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر فينه مخصوصه
وكذا النهى فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهى امر ولا شك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه
مأمور به فاختلفت بما رايتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس
وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضى نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق بالتفسيق له من اللفظ
ولا يلحقه ق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتلك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة ضده بما سكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر بغيره جعل كل واحد منهما موجبا في ضدها انصاف اليه من المأمور
 به والنهي عنه فمما اوجب فيها انصاف اليه ضرورة تحقق فكما انكاح اوجب الحمل في حق الزوج بعينه والحرمة في حق الغير كالحكم دون بعينه
 ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بوجوبه الضد ولم يكن اختصاصها الى بعينه جعلت ثابتة بالمرئ الدلالة اذا بعينه
 دل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كما لنهي عن النافذ يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات الخطا لنهي عن
 اختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد مقتضوا لان الثابت
 ضرورة للغير الا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا وكان هذا النهي بمنزلة نهى وورد للنهي في غير النهي عنه فثبت به الكراهية دون الحرمة ووجه
 ما انتاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والافتقار لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب
 افتقار ضده فكان ينبغي ان ثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة متدفع بالثبات الكراهية فلما ثبت الحرمة فلذلك
 قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لا ان يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنفس او اقوى منه كغير المراد
 بالافتقار اليها جعل غير المنطوق منظوقا يقتضي المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير
 مقصود كما ان مقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فذلك ثبت
 موجب للنهي والامر منها بقدر ما متدفع به الضرورة وهو الكراهية والترغيب كما جعل مقتضى ذكره ان يتدفع به الضرورة وهو جهة
 الكلام وذكر الشيخ ابا المعين في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ولا
 اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل وست ادرى ما اذا كان رايه ان توجب الوعيد على تارك المأمور به لا ريب في ضده للنهي عنه وهو التارك الذي
 هو فعل كما هو من وجب اهل القبلة ام لا فاعدام الامر بمن غير فعل التارك كما هو منه ما ابي ماشم فان كان الوعيد متوجبا لانعدام المأمور به فثبت
 ابي ماشم فاشي حاجته الى اثبات الكراهية في الضد الوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجه الوعيد من فعل مخطوئته تركه وذلك لعمل التارك فكيف جزم
 بتوجه كل الوعيد لتارك الفرض وثبت العقوبة ولو لم يتغير التدبير منه لكانت عقوبة فعل تركه وليس بمقتضى عنه ولا مخطوئته اما ما به
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب البيان الضيق فقال لبعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك
 صلوة الفرض والامتناع عن تصليته حرام لياتب عليه والكراهية لا يعاقب على فعله وعقوبته بان الضد انما يجعل كرهه وانما الم
 كره الاشتغال به موقوف على ما سوره فاذا تضمن الاشتغال به تقوية لاسيما في محيئته سحرهم بالنظر الى التقويت ويصير سببا لتوبة الوعيد
 واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام بسبب العقوبة باعتبار ترك الاجابة وميل بل بمسببة وبسبب
 نبيل الشواب باعتبار النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة ككل مال لغيره قوله وقاعدة هذا الاصل ان التحريم
 لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه ليعتق الامر فاذا لم يعقوبة كان مكرها كما لا امر بالقيام ليس مهي عن اعتقاد
 اصلا حتى اذا تعدى تمام لا فسد صلواته ولكنه كرهه وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا
 بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما ينال لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا لاسيما حيث تقويت الامر
 اى المأمور به ليعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تقويت المأمور به
 حرام فاذا لم يعقوبة اى لم يعقوبة الاشتغال بالعدم المأمور به كان الاشتغال بالعدم كرهه والاحراما كما لا امر بالقيام ليعني في الصلاة

ليس من العقود بل ان الاصله والقصد حتى اذا قصدتم قيام لم تفسد صلوه متسا اعتقد ولا نهى به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى
العقد كره لان الامر بالقيام اتفق كراهته ثم ساق هذا الكلام منه شرع الى ما ذهب اليه العامة في التفتيش لانهم يبرأونه العقد على فوات
الماور به اليك كما يراه شيخ رحمه الله فلا يظهر الخلف منهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيوع على الفور بالاتفاق مثل الصوم ففوت
الماور به بالاستئصال لعقده في اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب الموضع مثل السجدة على التراخي بالاتفاق فلا يلحق
العقد الا عند انقضاء الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكرها على ما اختاره شيخنا في رواية وينبغي ان لا يكون مكرها اذا لم يكن التأخير مكرها
لعدم تاديبه الى امر جرم او مكره فاما الامر المطلق فيلحق التراخي عندنا كالوسع وعلى الفور عند بعضهم كالضيقة فلا يحرم العقد عندنا لعدم التفويت
وكبره على ما اختاره شيخنا رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التأخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم العقد لفوات الماور
به والسخلاف في التفتيش راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور ولم يكشف في سره السنة قال صاحب الميزان هذا غلط
قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهى مقتضيا في حده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس
المحيط كان من جهة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهية حده يحتمل ان يكون النهى مقتضيا في حده اى عند النهى عنه
اثبات سنة يكون في القوة كالواجب لان النهى الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكراهية التي هي ادنى من المحرمية بدرجته وجب ان يقتضي الامر
الثابت في ضمن النهى سنة العقد التي هي ادنى من الواجب بدرجته اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يرد بان سنة ما هو الصلح بين الفقهاء وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل
لأنه لا يخل هذا القول نصا عن كسلف ولكن القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوفيق اني لم اقف
على اقوال الناس في حكم النهى على الاستقصاء كما دفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيجوز ان يكون للناس فيه قول على حسب العلم
في الامر ولهذا اى وان النهى يقتضي سنة العقد قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المحيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباويل
القبض ولا السراويل ولا القمانسوة ولا الخفين الا ان لا يجيد التمييز فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من
ليس الازار والرداء اى كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهى لانه لما نهى عن لبس المحيط كان ماوراء لبس غير المحيط اقتضا ان يثبت بهذا
الامر سنة لبس الازار والرداء لانها ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المحيط

فوصل في بيان اسباب الشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها الشرع اسبابا مع اى بيان الطرق التي
تصرف بها الشروعات وتثبت بها قال عامة اهلنا جزم الله وبعض اصحاب الشافعي وحامه المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا لتعريف
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى ودون السبب لان الايجاب الى الشرع ودون غيره وهو اختيار شيخنا في المنصور
وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد واسباب ليعفاف وجوبها اليها فاما العبادات فلا يعفاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى
وحطية وانما بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بطاهر النص وفي غير المنصوص عليه يثبت بالوصف الذي جعل حله
ويكون ذلك امارا كبشرت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واشباهه متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع له هو الله تعالى
كما ان الموجب للاشياء محسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز ان يضاف الغير بها كصفة الخلق فكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه من الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض بوصفات النص علامة وامارة على الاحكام

في الفروع فيقال اسباب موجبة او ملل موجبة مجازا ظهورها في حكم الله تعالى عند باران الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والامر كما
 سمعنا وقد توجب بعد الشرع ايضا الاحكام في حق الجاني والعبادان وغيرهم ولو كانت علما للاحكام لما تصور انفا كما عن الاحكام
 كما في العقلية فان الكسر لا تصور بدون الاكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يبلغه الدعوة وهو الذي اسلم
 في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لانه في سبب في حقه حتى من فرق
 بين العبادات في غير بيان العبادات حيث لا تتلوا على الخصوص متناها الى الجاهل لا ما عرفنا وجوبها بالاشياء والما العقوبات تقتضيان الى الاسباب
 لانها من جهة سبب العبد تقتضيان اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافة الى
 شيء اخر فالعبارات فالواجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب اضافة وجوب الفعل الى الخطاب
 وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتكمل العقوبة وانما وجب الفعل على المولاة فجزان ايضا فوجب
 عليه الى السبب وما وجب على المولاة الى الخطاب المتوجه اليهم حيث قتل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثم ثمانين جلدة فاجلدوا كل
 واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عند جميع العبادات اما العامة فتأخذ من
 تلك شرع العبادات اسبابا ايضا ووجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب انحصار ما لم يحدده بابا
 يضاف لوجوب العبادات والموجب هو الله تعالى فيجعل سبب وجوب انحصار يقتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف سبب حل الوطى
 النكاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها باشارات لخصوص الضمان انما جميع الاسباب وعظماها وادضاف
 الى ايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذاهب السنة والجماعة ومن انكر البعض واقرب البعض
 فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائر ما الى الاسباب ايضا بالدليل
 وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لاننا نقول لا يخل الاسباب موجبة بذاتها
 اذا لايجاب والالزام لا يتصور الا من مقرر عن الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب
 لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل في
 وجب انحصار عليه وكذا الشئ يحصل بالطعام والارواء والمال اكثر ليعرف ذلك الى الطعم والساقى فكذا هذا وقولهم الاسباب
 كانت ولا حكم فاسد لاننا نجعلها موجبة يحصل الله تعالى اياها كذلك فلا يكون اسبابا باقبل ذلك كما سباب العقوبات
 وحقوق العباد كانت موجودة والى ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي
 اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا تجب عليه العبادات قيل بل يوجب الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب
 الا اذا كنه حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب منه حقه اصلا ولا اسر ايجاب القضاء لانه مبني على
 الاداء ولان في ايجابها عليه جبر لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة متماضي في دار الحرب ما دونه فيسقط
 منها للجهل والقصور لندرة لمحق بالكثير وسياتي في الكلام في انشاء التقرير وقوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
 كما هو باسماؤه ومنهاته وقروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة في
 ثمانية في الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشارع اسبابا لهما اى لذلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانهما في ثمانية

فلا يحكم ظاهر الاكل الشائع اختيار والفظ السبب لانه اهم الامم ولان هذه الاسباب هي الحقيقة امارات على ايجاب الشائع الذي هو عيب فانا لانها
موجبة على الحقيقة فبذلك انما كان الوجوب حادث فلما بدله من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لاستحالة ثبوت عفة الاحداث لغيره
الا ان جعل الاسباب امارات على الايجاب فيسير اعلى العباد وكون الايجاب خبايا فيضاف الايجاب اليها بما رارا الحقيقة قوله كما لم يثبت
سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرح قال الله تعالى ولقد علم الناس حج البيت والاضافة من دلائل البيت على ما ينبغي
قال الربا في البيت حرمه شرعا فجزان لصيب الزيادة شرعا فان المكان المحرم قد زار قطعاه واحتراما الا ان الله سبحانه وتعالى فيكون زيارته اعظم
لله تعالى لانه والوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب دليل انه لا ينسب اليه لا يتكرر الحج بتكرره وانه توقف
معناه الاداء عليه مع اتفاه ذكر الوجوب بتكرره دليل للشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء
غير جائز لا في شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت
اليه مضية وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانه نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان
شرح ادائها متفرقا متقسما على اكنة وازمنة وتختص كل ركن بوقت معين كما تختص بمكان مخصوص فلم يحز قبل وقته الخاص كما لا يجوز
في غيره مكانه فلذلك لم يحز طواف الزيادة يوم عرفته مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يحز رمي اليوم الثاني في اليوم
الاول ولا قبل النزول منه ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتبادر في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف دعى في
رمضان لم يكن سعيه مقادير من سعي الحج حتى اذا طاف للزيادة يوم النحر لم يسهى ولو كان طاف دعى في شوال كان سعيه مقادير
حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز ادائه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشر والصلوة باوقاتها وتقربات
باسبابها اي صوم شهر رمضان بشرع اعيان واجب شهر رمضان فاللام للبعد فيها التفتي المتأخرون من مشائخ مثل القاضي الامام
ابن زبير والامام شمس المنة ونحو الاسلام وصدر الاسلام ابى اليس من تابعهم رحمه الله على ان سبب وجوب الصوم الشر لانه يضاف
اليه وتكرره بتكرره اي صوم اداء بعد دخول الشهر والصوم قبله كغيره اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس المنة المسمى الى ان سبب مطلق
شهر رمضان سبب في سببته الايام والليالي متمسكان بالشر اسم بجز من لزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعل الشر سببا
لانما رافضيه بها الوقت وهي ثمانية للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيفا في اول ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يقرر السبب في حقه باشهاد من الشر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذا المجنون
اذا افاق في ليلة من اشهر ثم من قبل ان يصوم ثم افاق بعد مضى الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض لفتح بعد وجود الليل لانه
بغروب الشمس قبل ان يصوم ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تقع الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لفتح
نيته ويؤديه قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظيره قوله تعالى اتموا الصلوة لذكركم الشمس فذهب القاضي الامام ابو زيد
ونحو الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزم الذي لا يخفى من اول كل يوم سبب
صوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم متجاوزا لانه الواجب في الشر اشياء استغاثت اذ صوم كل يوم عبادة على حدة فمن
جمله بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده والفراده بالارتقاء عند طر والناقض كالصلوات في اوقات متباينة الفرق في الصلوات
اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء النظر لا يجوز في وقت الغروب ويفوت بحج وقت العصر قبل اداء النظر وهذا المعنى فيا نحن

موجودة وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اذ لا قضاء ولا تقاضا فكان كل عبادة متعلقا بسبب على صفة وذلك بالطريق
الذي قلنا لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت بحيث تلك العبادة والعبادة في الايام دون الايام
تامة صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت للمنافي للاداء وشرا سببا للوجوب فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والنجواب عن كلامهم حسن المأثرة
رحمة الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها ما لبعث الشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام نفعها
وكلا منافي شرف يحصل باعتبار سببية وذلك بان يكون محلا للاداء سببه وانما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يعلم يقين
الافني جوده من الفيلة فلان اهل للوجوب مع المجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند نقص الواجبات دفعا للمخرج واعتبر المخرج في
حق الصوم باستغاث المجنون جميع الشرع ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة
تعددا قران النية اول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقامت النية في الليل مقام النية المتقدمة باول الصوم ولا ضرورة فيها نحن
فيه قوله الفصلية باوقات سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقات التي شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال صلوة المفروضة
انظر وانما تكرر تكرارا لا اوقات وهما من امارات السببية والعقوبات باسبابا بسبب العقوبات النجائيات التي تقضها اليها مثل حد الزنا
وحده الشرب بعد السرقة وحده القذف فانما شرعت جزاء على النجائيات فكانت النجائيات هي الموشرة في ايسابها فكانت اسبابا لها لقوله الكفارة
التي هي فاسدة بين العبادة والعقوبة بما تقضها اليه من سبب متردد بين الخطر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما خيفت الكفارات اليه من امر
متردد بين خطر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقفل الخطر وقفل الصيد في حالة الاحرام ولهمين المنقذة السنية بانحث وذلك
لان الكفارة دارة بين العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها كفر الذنب نحو
ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفرض اذا دأبنا الى من وجبت عليه ليؤد بها
باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل بياشيرة العبد باختياره الله تعالى فكان في ادائها معنى العبادة ولكنها لم
تجب الا بغيره على افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحمد وودم تجب مبتدأة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت لتمام
فكان في ايسابها معنى العقوبة اذا العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطر الذي يستحق الماشتم به واذا كانت مترددة
بين الامر من وجب ان يكون سببا مشتركا على معنى الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضاعفا الى صفة الخطر لان الاثر ابدانها يكون على وقف الموشرة ولذلك لا يصلح الخطر المحض كالقتل العمد ليس المحذور
سببا لما كما لا يصلح السباح المحض كالقتل بحق ولهمين العقوبة قبل انحث سببا لما انما الاضرار عدا صياح من حيث انه يلاقي
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومخطور من حيث انه جنائى على الصوم فيصير سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا والاشرب الخمر
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا للصوم لا يجب الكفارة وانما الوجوب للكفارة الفطر وقد
بيننا ان الاضرار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له فكانت فيه جهة الاباحة والاتفاوت في تحقيق هذه الجهة من
ان يكون الاضرار بالزنا وشرب الخمر اولى بوجوب قاع الابل وشرب الماء ولم يعتبر هذه شبهة في سقوط الحمد لان اشبهة الدارية
للحمد هي التي تورث خلافي حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق
اما وقت النجائية اذا الجنائى بالافطار لا يتصور بعد التمام كان الاضرار قاصرا في كونه جنائى فيتمكن باعتبار القصور شبهة

الامة فية من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب الخمر والامام ابو زيد في الاسرار انوار في رمضان
 ذلك الزنا حرام في نفسه لا في الصوم وحرام الخمر وهو الصوم فوجب كونه حراما في نفسه الحمد الذي هو معتوبه بسبب المعنى الاخر فكانت الامة
 لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبهة بالحلال بهذه النسبة من حيث ان النية لو لم يكن لما كانت هذه الحكمة ثابتة وانفس
 الخطا وازمن الخطر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورية رعى الى صيدوا الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك القسبة وباعتبار الحلال هو
 الخطر لانه اصاب ادميا حراما فصلى سببا لما وكذا الاصطلاح مباح في الاصل وباعتبار الاحرام مخطو ر فيكون متروكا من الامرين
 وكذا اجتماع في الامرين المعقودة منعنا الخطر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولذا اشترعت في بيعته
 فمصرحة بحق فأنهم كانوا يكلفون في البيعة التي عليه السلام على انهم لا يثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يكلف في
 البيعة لبعض دعي الهينا سنى عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لاسيائكم اى بذلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واحفظوا انما لكم
 اى استمعوا من الامين وخطوا انفسكم عنها والثاني ان الامين الصادقة عقد مشروط بحلف بها في الخصومات وتكررها شرعا كانت
 سبابة الا انها تأخذ معنى الخطر باعتبار الكف تحت فكانت دائرية بين الامرين فيصلى سببا لكفارة عنها الوجه يشير الى ان الامين مع الكف تحت
 والوجه الاول يشير الى ان نفس الامين سبب الكف تحت شرط الى كل واحد ذهب فربى من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارات
 قوله والعاملات تعلق البقاء بالقدور وبما عليها البقاء والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكلاهما ملاك مشروعة بل سبب
 شرعية العاملات تعلق البقاء بالقدور اى المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم ونفس الكف تحت سببا عليها اى سببا شرعيا من تلك
 علان تبعا على كذا اى يخرج من فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا
 لما لا نقول وجود سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها واقتراره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فاصح سببا
 لها وبما تذكرا المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وقرا الاسلام رحمهم الله تعالى تعلق بهذا العالم وقد رجعوا الى
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء الجنس بالتسلسل وذلك بايتان المذكور الالاف في سوانح المحررات مشرع لطريق
 يتاوى بها قدر الله تعالى من غير ان يحصل بفساد ولا فساد وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في الثناب قساوا
 وفي الشركة منيا ما فان الاب متى اشبهت تميزا ايجاب المنة عليه وليس للزوج قوة كسب الكفريات في حمل الحملية وكذا الما طرقت لبقاء
 النفس الى اجل غير احصائه المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفائتها لا يكون حاصله في يد واحد وانما يتبين من
 تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب نافية كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في الثناب
 من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والامان بالايات الدلالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
 باسائه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكن في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه جيب فنا
 فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفته الايجاب بواسطة تبشير اعلی العباد وقطعا شبهة المعاندين اذ لو لم يوضح له سبب
 ظاهر رتبها انكر المعاندين وجوبه ولم يمكن الا لزام عليه فوضع السبب الظاهر الزا بالجملة عليه وقطعا شبهة بالثانية وحدث العالم
 يصلح بها لوجوبه لانه يدل على العتمة والى رث وهو يدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده وحياته
 تبيدل به على ان له صانعا موصوفا لصفات الكمال منتزعا عن النقص والزلوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله الهمة

تدل على البعير وانما المشي يدل على السير فهذا الهيكل العلوي والمركز السطحي اما يدلان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو
طريقه الثاني الامام ابي زيد وتابعيه فيها عامة المتأخرين قالوا المتقدمون من مشائخنا فعلا الواسع وجوب العبادات نعم الله تعالى
على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم بالقيصر العقول على الوقوف على كبريتها فضلا عن اقيام شكرها
واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكر السوانغ نعمه فبذلك وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد ان يخرج عن شكر نعمته وان
سده عمره وان طالت فالإيمان وجبت شكر النعمة الوجودية وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الواهب والصلوة وجبت شكر النعمة
الاعضاء والكسيلة وهو وجبت شكر النعمة اقتضاء الشجوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكر النعمة المال والنجس وجبت شكر النعمة
فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامته له صار امان الخلق بحرمته فوجبت زيادته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من الميزان
فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم الى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر بالانعام
ادار ما وجب علينا بسببها كالبيع يجب بالمشي ثم ليلب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لان
الوجوب بالاستيفاء لا بالامر فقال ليس الامر بالانعام اداء وجب به او وجوب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب
في حقنا فافادة الامر فقال انما ورد الامر بالانعام اداء او ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به المشرح في ذمة المشتري ثم لا يلزمه
الاداء الا بالطلب فان قيل لا نفهم من وجوب العبادات شي سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي
يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع فعلا في خير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
العموم فانه مشروع فعلا في كل يوم وجد الاداء اولم يوجد في رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب
بالاداء لوجود شرطه وهو تمكن من الاداء اولم يوجد كذا ذكرتمس الائمة قوله ودلالة هذا الماصل اجماعهم على وجوب الصلوة
على النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا المجنون والاعمى على يوم وليمة احيى الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب
وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا
الانعام والمجنون على يوم وليمة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقية والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفاقية ففرقنا
ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهما بالتسبيل توجه الخطاب اليهم اذ لو لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال
ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والافاقية بخطاب جديد توجه عليهم لانا نقول يجب رجاءية شرط القضاء فيه
كالنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرط القضاء كل كان ذلك اداء في نفسه كالمودعي في الوقت الا ان
ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاءها بعد خروجه الوقت كالكاقر والعصى والحائض اذا اسلم او لمغ او طهرت بعد
خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب بهننا ومع الوجوب رجعت شرط القضاء على
ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المنع عليه والمجنون
لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنع عليه صلاحا حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقية اذ كان
المجنون او الانعام مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سيئ الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ
يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنع عليه الصلوة ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما

يعرف السبب بسببه الحكم اليه ولعلته به لان الاصل في اضافته الشئ الى الشئ ان يكون سببا له وانما ليعتاد الى الشرط مجازا ثم من اشيع اعادة كون
 اشئ سببا فقال انما يعرف السبب اعم بسببه الشئ ان سببه الحكم اى اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وم الشروع البيت وحده الشرب وكفارة
 القتل ولعلته به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدون وتكرار تكراره لان الاصل في اضافته الشئ الى الشئ ان يكون الشئ المضاف اليه سببا للضاف
 وان يكون الشئ المضاف حادنا بالضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث لبعده واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتمييز
 كان الاصل فيها اضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز ونحو الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فانما الشرط
 فانما ليعتاد اليه لانه لا يوجد عند تشابه العلة من هذا الوجه وكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو حقيقة حتى يقوم دليل المجازية بحقيقة
 ان الاضافة الترتيب فان المضاف مكررة قبل الاضافة وقد عرف بعدا بالضاف اليه لان الاضافة لتوجب الاختصاص والشئ
 متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاني غلام كان مكررة لشيوعه في الغلمان ولوقلت جاني غلام زيد ما معرفته لاختصاصه به
 ثم اختصاص الشئ بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد يعنى الملك واختصاص الابن بالابن في قولك ابن فلان بمعنى الذي اختص
 اليه بزيد في قولك زيد يعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت المسمى بسببه بان يكون كل واحد منهما
 واجبا باضافته اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب ينشأ عنه او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت
 ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحوادث الى شئ يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل
 وهذا كسب فلان وشركتة والوجوب هو الحوادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا اذنا تكرر تكراره ولان ليعتاد اليه
 وليل قوله ولعلته به يعنى كما ان الاضافة تدل على السببية تدل لازمة الشئ ولعلته به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامر
 تضاف الى الاسباب الظاهرة فلا تكرار الحكم بتكرار الشئ دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر
 حادث متكرر فلا بد له من سبب ايضا اليه وليس منها الامر والوقت ولا يجوز ان ليعتاد الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضى
 التكرار ولا يتجمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لبعده تصديق بدمهم من مالى اذا امسيت او اذا دلت الشمس لا يقتضى
 التكرار كما لو قال تصديق من مالى بدمهم مطلقا على ما مر بانه متعين ان الوقت هو السبب ان حصل الوجوب بضافته اليه وان تكرره
 بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل السجود والكفارات فانما يتكرر بتكرار سببها قوله وفى صدقة الفطر اسما
 جعلنا الراس سببا واللفظ شرط عام وجود الاضافة اليها لان وصف المونة يبرج الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرار الفطر فله
 تكرر وجوب الزكوة بتكرره كقول لان الوصف الذى لاجله كان الراس سببا وهو المونة يتجدد بمضى الزمان كما ان النار الذى
 لاجله كان المال سببا للوجوب الزكوة يتجدد بتجدد التحول وليصير السبب يتجدد والوصف بمنزلة التجدد بنفسه جواب عما يقال لما نهت
 الاضافة دليل سببية شرعا وفى صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما فى قول الشاعر زكوة رؤس الناس
 بكرة قطرهم بل يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من التمرية ووجدت الاضافة الى الوقت فقتل صدقة الفطر والمراد وقتة وكذا
 يتكرر الواجب بتكرار الوقت مع استحاد الراس كما يتكرر الراس مع استحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرط
 ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت أشهر من اضافة الى الراس فقال
 لما وجدت الاضافة اليها رجحنا الراس في كونه سببا لوصف المونة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فلان النبي صلى الله عليه وسلم

اجرا مجری المؤمن فی قوله علیه السلام او ممن تتوکلون اسی تکلموا بهذه المونة من حيث كونته عليكم والاصل فی وجوب المون راس علی عینین الوقت فان نفقة العبد والدواب يجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المونة دون الوقت وكذلك مونة الشئ سبب لبقائه وذلك تصوری فی الراس دون الوقت فنحن ان الراس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالاتامة فی حق المسافر دام تكرار الوجوب عند تكرار الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرار الوقت بل لتكرار الراس تقديره فان الراس لما صار سببا بوصف المونة وهي تجدد فی كل وقت كان الراس بمنزلة التجدد وتقدير التجدد المونة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء اجمالا كما صار سببا بوصف التجدد

النماء اجمالا لان المحول متى تكرر وجوب الزکوة تكرر المحول فی نصاب واحد قوله وعلى هذه اکره العشر واخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية فی العشر حقيقة بالخارج وفي الخارج حکما بالتمكن من الزراعة اسی على هذا الطريق الذي ذكرنا ان السبب تجدد الوصف يصح التجدد حکما تكرر العشر واخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان السبب للزکوة المال النامي والدلیل علی سببية الارض اضافته العشر والخارج اليها يقال عشر الارض وخراج الارض وتوصف الارض بها كما يقال ارض عشرت وارض خراجت باعتبار صفة النماء وان العشر اسم لمجرد من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج لیسقط اذا اصطلم الزرع آفته ولم يبق من السنة ما یکن اشتغال الارض فيه فنحن ان صفة النماء معتبرة فی الارض كما هي معتبرة فی المال الزکوة الا ان النماء لا یحقق اعتبار فی العشر لانه مقدار مجرد من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء التقديری بالتمكن من الزراعة لان الخراج من غیر غلبس الخارج فلا حاجة الى تعلیقه بالنماء لتحقيق بل کيفی فیه بالنماء التقديری رعاية بجانب القاطنة ثم ان كل واحد منهما یتكرر بتكرار النماء مع اتحاد الارض لان الارض یصیر كالتجدد تجدد النماء تقديره انما ذلك الراس في صدقة الفطر

فصل فی الغرمية والرخصة الغرمية فی احکام الشرع اسم لما هو اصل منها غیر متعلق بالعوارض فالرخصة اسم لما یجی علی احوال العباد والغرمية فی اللغة القصد المؤکد ليقال عرمت علی کذا عرما وغرمية اذا اردت فعلة وقطعت علیه ولهذا کان قوله عرمت ان لا افعل کذا وان افعل کذا یمینا لان توکيده بعید ویرته یمینا ویقال عرمت علیه ای ائمت علیه والرخصة فی اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشئ رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشرعية الغرمية اسم لما هو اصل من الاحکام كما ذکر فی الکتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غیر متعلق بالعوارض بیان لا اصل لها لانه تقييد فی التعریف ویدخل فی هذا التعریف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالسحومات والرخصة اسم لما یجی علی احوال العباد كما لا یدون باجزاء كلمة الاکثر علی اللسان عند الاکراه او اباحة الافطار فی رمضان لعذر المرض والسفر وعجالة لعنهم الغرمية ما استمر علی الامر الاول واستقر علینا حکم انه النما ونحن عبیده والرخصة ما تقیر من حسر الی السیر بواسطة عذر المكلف قوله والغرمية انقسام اربعة فرض واجب وسنة وفعل ویدخل فی هذه الانقسام الفعل والترك فان الترك المعنی عنه فرض ان کان الدلیل مقطوعا بترك اكل البنية وشرب الخمر وواجب ان دخل فیہ شبهة ترك اكل الفنب واللعب بالشطرنج وسنة ونقل النکان ودونه ترك ما قیل فیہ لایاس ولیدیه ما ذکر شمس الاکثمة الواجب ما یكون واجب الاداء شرعا وواجب الترك فيما یرجع الی المحل والحرمة وقیل فی انحصار هذه الانقسام ان البنية لا تخلو من ان کيف جاهد اولاد الاول هو الفرض والثانی لا یخلو من ان یعاقب بترك اولاد الاول هو الواجب والثالث ما یخلو من ان یستقر بتركه للمامة اولاد الاول هو السنة والثانی هو النقل ویدخل فی القسم الاخير البباح ان جعل البباح من الغرام

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجم جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا
 هذا ولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولفظ لا يخلو من ان لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او ظاهرا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المستثناة او لا يكون وهو النفل والطاعة والندوب واما
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاثبات به وهو الجحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه ثواب
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما ولقد يقي بالعقاب وعلا بالبدن حتى كفر
 جاحدا وليس تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلنا وفرضنا اي تطلنا الاحكام فيها فلما
 وقال عز ذكره مضاف ما فرضتم اي قد رتبتم بالتسمية ويقال فرض القاضي النفقة للزوجة اذا قطعها وتدرلها وفي الشريعة
 هو ما ثبت وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو من مماثل
 هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجائز يخرج العتلة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانما يعاقب
 فرضين ولا يعاقب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض اللزوم
 علما ولقد يقي بالعقاب اي يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة اثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
 لو تبدل لغيره يكون كفا لا انكار الدليل القطعي وعلا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان لغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحدا باسكان الكاف اي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا يكفر اهل قبلته كما
 لا يكفر اهل قبلته غير ثبت حجة روائية وان كان جائزا لغة قال الكلبيت يحتاج اهل البيت شعرا وطائفة قد اقرضت
 بحكمهم وطائفة قالوا اسمي ومن ذلك في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم علما بالبدن
 لا علما باليقين حتى لا يكفر جاحدا وليس تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وهو ما خذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط
 في اثبات العلم اليقيني ملحق بالعدوم وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجودا او لا ساقط على المكلف بدون ان يتحمل
 باختياره لعد العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا يتحمل عن اختياره شرح صدر او هو ما خذ من الوجيب
 وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ما خذ من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم واهل
 ثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علما بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان العتلة وصدقة
 الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن غيب اقامته كما يجب اقامته الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
 لان وليد الواجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحدا لانه لم ينكر الثابت قطعا قوله وليس تاركه
 اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستقفا باخبار الاحاد بان لا يري العمل
 بها واجبا او تركه متقنا ولا لها او تركه غير مستخف ولا متقنا وفي القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو الخبر الواحد
 وذلك بدو وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفسير لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض
 وفي القسم الاخير ليس ولا يفتل لان العمل به ما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية ونسقا هذا هو المذكور

الاحاد

في حاشية الكتب وعليه يدل كلامهم في الامثلة وهو صحيح وما ذكره من ان الشريعة لا يوجب التفصيل اصلا وتوجب التفسير بشرط ان يكون
 مستغنا ولا يوجب اذ كان متارا وليس فيه دلالة على التفسير في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التوقيف بدل على انه لا
 تفصيل فيه ولا التفسير الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالكتوبة في لزوم العمل والثالثة في الاعتقاد حتى لا يوجب كغيره
 ولا تفصيله وحكمه انه لا يوجب التفصيل فيه ولا يوجب التفسير فيه كما لا ان يكون مستغنا باخبار الاما د بنفسه ولكن لا يوجب ما ذكرناه او لا
 لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قطعية مما ذكره على وجه الاستغناء فيكون خلا لا يستدعي ما بدون الاستغناء وان قيل يكون
 ناسحا لقوله فاما ما لا خلاف في انما تاركه متارا ولا خلاف في التفسير نعم الشافعي انكر التفريق بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان
 ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه وينام شرعا لوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال في اختلاف طريق الثبوت لا يوجب
 اختلاف في نفسه فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلاف في الحكم وكذا اختلاف طريق الاحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلاف
 في نفسه من حيث هو المحرم قال في تخصيص اسم الفرض بالقطع والواجب بالظن لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
 به او ظاهريا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او ظاهريا وكان تخصيص كل واحد بقسم حكما ونحن نقول انما
 انكر كونها متباينتين لغة فلا معنى له انما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين لما مر في انكر التفريق بينهما كما بان يقال لا
 تفاوت بينهما في لزومه العمل بليل الكراه لان التفريق بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني بغيره لان ثبوت
 المدلول على حسب الدليل فتى كان التفاوت ثباتا بين الدليلين لادب من ثبوت من المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم حكما في احد
 لاننا نخصص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخصص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب
 ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم الحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه التسمية فاصحاب ان
 عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
 بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبينا ان الفرض المقطوع به وهو
 قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن او جب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذه النص
 بالاطالة وهو متين اول الفاتحة وغيره فيقتضي ان يحجج المكلف عن العدة بقراءة غير الفاتحة كمدحج بقراءتها وخبر الواحد وهو
 قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة الكتاب او جب الفاتحة حينما نوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب
 وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب على حاله ويجعل بالدليلين على
 مرتبها قوله ولست هي الطريقة مسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المراد باقائها من غير افتراض ولا وجب لانا طرقة
 امرنا باحيائها فنستحق الامثلة تهر كما وامن لو كان استه لكان الطريقة مرضية كانت او غير مرضية ومن طريق مظهره وسن لعيب
 برقم من باب طلب فان احدث الله منه فباستبار ان المار يصيب ويحري فيه جرمان الما ومنه قول الشاعر مع سبعة باعنا المطى
 الاباطح ووهي في الشرعية اسم للطريقة المحسنة مسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء
 سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال سمس الامثلة حكم استه هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
 ان رسول الله عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بظن استه خال عن منه الفرض

باب الاذان من البسطة فيقول مذكوره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله ذكره الاذان فاعدا لما روى عن
حديث الرويان الملك تمام على بزمته حاطا انما الصلوة ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة للثمة
السنه وان صلى اهل مصر بجماحة بغير اذان ولا اقامته فقد اساء والترك السنه المشهورة وان صلى باذان واقامة بازت
صلوات مع الاساءة فالاساءة للثمة السنه والترك بعض للثمة ولا باس بان يكون رجل يقيم آخر لان كل واحد منهما
ذكره مقصودا فلا باس بان ياتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يكون الصلوة قبل دخول وقتها وليا في الوقت لان المقصود
هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا اذا اذان انجب وكذا اذا اذان الثمة عدني بعض الروايات لانه خلاف السنه

التواترة فما ذكرنا واشال فيخرج على هذا الصلوة والنقل اسم للزيادة فزائل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه ان ثياب
المرا على فعله ولا لياق على تركه النقل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنية نفلا لانما زيادة على ما شرع له انجبا وهو اهل دين الله
وكبت عند الله وتحصيل ثواب الاخرة وسمى ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرح التفصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد
عليه كذا النقل في الشرعية اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن وشرح لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملائمة وحكمه ان ثياب
المرا على فعله لان فعله عبادة واداء العبادات سبب لنيل الثواب ولا لياق على تركه نحو من الفريضة والوجوب ولا يلزم ولا لياق
الغيا لنحوه عن صفة السنه قوله ولين بالشرع عندنا لان المودى صار الله تعالى مسلما اليه اذا شرع في فعل العباد
يو اخذ بالمضى فيه ولم يمض ليو اخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يواخذوا احد منهما لان النقل شرع
غير لازم حتى ثياب على فعله ولا لياق على تركه وجب ان يحق كذا لك بعد الشرع لان حقيقة الشيء لا تغير الشرع
الا ترى انه بعد الشرع نقل كما كان قبله ولهذا يتبادر في غيبة النقل ولو اتهمه كان موديا للنقل لاسقاط الواجب ولا يمنع
صحة النخوة عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذ كان نفلا حقيقة وجب
ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيا نفليا كمن اخرج عشرة دراهم اتصدق نفلا فتصدق بدينار
وسلم كان باختياره في الباقي وكذا اذا التصدق ولم يسلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان باختياره في
الركعة الاخيرة واذ ثبت له اختياره في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلزمه به واذ اتركه يطل المودى
ضمنا وتبعيا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابلا لا حكما كافر صله الظاهر لا يحل له ابلا لانه لا يمكن ان ياتى له اقامته الجمعية ثم الظاهر
يطل حكما لما حل له وجعل اليه ولكن احرق حصائد ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فرت ارض جاره لا يحل
ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعيا لما هو جلال له ولما كان البطلان المودى امر حكما لا لبعده لا ليعين بالقضاء كمن شرع في
صلوة او صوم على ظن انه عليه فبين ان ليس عليه يصير شارعا في النقل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا
انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا جهتها ولا معنى لاعتبار الشرع بالذلة لان النذر التزام بالقول وله
ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشرع فليس بالالتزام بل هو اداء بعض العبادات ولم يلزمه بها
بعض التزام بالقول فلا يلزمه والظهور الكفاية مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
فاما القرض او التصديق فلم يلزمه بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فيقدر ما دى يصح ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشرع ادا

بالفعل والنداء يجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يذمه بقدر ما سمي هكذا في الشرع يذمه بقدر ما أدى والم لا يذمه كما ان مال لم يذمه
ولا يذمه ومن نقول ان المودى صار لندسلا اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى جزاء الله فقد تقرب الى الله تعالى وادى
ذلك الجزاء وصار العمل لله تعالى فقال له ولذا لو مات كان مشا با على ذلك حتى الغير محرم لا يجوز التعرض له بالانسان ومضرون عليه اطلاقا بشر
والاجماع فوجب حفظه وصيانته احتراز عن ارتكاب المحرم وجوب الضمان والادب الى حفظه الا بالترام الباقى فوجب عليه الاتمام ضرورة
صيانة حتى الغير فان قيل لا نسلم ان المودى صار عبادة لندسلا الى لان ما شرع فيه عبادة موصوم او صلوته صفة مما
لا يجزى عنه فلا يكون الموجد وطاعة لا بانضمام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الباطل ولئن سلمنا كونه عبادة
فلا نسلم ان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لانه عرض لتسهيل بقاؤه فكما وجد التقضى وان عدمه ولا يتصور التغير
بعد عدمه والدليل عليه ان المودى باعراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف
بين الامم ولو كان اداء الباقى شرط لبقاء عبادة لبطل لغوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقى شرط لبقاء
عبادة فلا نسلم ان الامتناع من اداء الباقى الباطل لانه لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل العمل في ذلك
فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فوات وصف العبادة عن المودى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظر
فلما نحن لاندس ان المودى صوم او صلوة في الحال ولكن نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على
معنى انه يصير مع غيره صوما ما شرع عبادة فكان له عزيمة ان يصير صوما او صلوتا يضم الغير اليه فيكون المودى
شرفا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا تجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الاخر ضرورة نبوت الاستحاضة فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له
من التعلق بضرورة الاستحاضة فيجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقديم عليه شرطا لانقضاء عبادة وكل جزء
يوجد بعده شرطا لبقاء عبادة وصف العبادة فانقضاء الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانقضاء الاجزاء اللاحقة
بعده عبادة وانقضاء الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل
جزء من اجزاء المتوسطة فيعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمت على وصف العبادة وشرطا لانقضاء ما يعقبه
عبادة نقلنا كنه عملا بالمد لاكل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد عدمه لان ذلك خلاف
النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبلى اعمالهم وتعالى عز اسمه ولا يتخلوا اعمالكم وتعالى حل ذكره
لا يتخلوا صدقكم بالمن والادى ولا يروى والنهي الاعمال يتصور ولا خلاف بين الامم ان اكرهه يغفل الاعمال
التقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجوبه الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدمت على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فبطل في التقدير
كان العبادة لم يكن مشروعة في حق الا بهذا القدر لانه قاله جعل كذا في حق الكاهن وان لم يحصل ما هو
المستورد بالعبادة من ما يذم البعض بالبعض بالتقوى على الذنب عن الجزوة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم
المتصل عن اداء الباقى ليس بالبطل فاسد لانه لما اتى بما ينقض العبادة فسدت واجزاء التقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فمبطل هو مفسد الان الانسا وفعل مبطل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادفه الحمل الذي جعل فيه الفساد
 كمن قطع جبلا مملوكا له علق به قنديل غير فسقط القنديل وانكسر حمل تسلطه حقيقة وشروطه وان لم يصادف فعله القنديل وكذا
 شق رزق نفسه وفيه ما يلحقه ومثله احراق المحصن وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير منصف الى فعله بل الى رغبته
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الماترى ان ذلك ينفصل من فعله العادة التجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
 على وجه مبطل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا يتحملها وان كان الاحراق في يوم ريح اضعف
 اليه فبعض ما فسدت من الارض والذرع واما مصلح الظاهر اذا راع الى العجوة فبطل لعنقه القرصية ايضا غير انه ليس بمنهي عنه لانه
 نقض والبطل ليو دى احسن مما دوى والهادم ليو دى احسن مما كان لا يهدا دما عرفا وشرا كما دم المسجد ليعني احسن مما كان
 لا يهدا عيا في خرابه وصار المحاصل ان ما دوى لوجب عليه حفظ المودى وطريق حفظه المودى وطريق حفظه ادا والباقي نصا
 المشروح موجبا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب او واجب تقناؤه اذا افسد قوله هو كما لنذر
 صارا للتدلى في تسميته لاضلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لبقاؤه اولى اى الشروع في العبادة
 في كونه موجبا للمعنى في غيره مثل النذر والجزء المودى بمنزلة المندور من حيث ان كل واحد منهما صارتا للتدلى اما المودى
 فلما ذكرنا انه وقع للتدلى اليه واما المندور فلانه جعل للتدلى ولا شك ان ما وقع للتدلى تعالى فعلا اقوى مما صار له تسميته لانه
 بمنزلة النوع ودان اسباب ابتداء الفعل اقوى من اسباب بقاءه لما عرف ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء
 التكليف دون بقاءه وحده الغير يمنع ابتداء التكليف دون البقاء والتشروع يمنع صفة ابتداء الهبة دون بقاءها ثم وجب لصيانة
 ادى في الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
 ادى في الامرين وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف
 لان الكفالة والكفالت كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق شرع بغير
 والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا ثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم فليكن التمسك في الصلوة والطمع
 وتهيئته بالقبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل المبعث منه فكان كبيع المال التسليم الى الفقير والمستقرض
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق بعض المال لزمه ان لا يطلبه بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى التدلى
 لزمه ان لا يطلبه بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى مدته بدون ما لم يجد
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الخطاب
 والقياس فيه ما قاله زعفران المودى القدر عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمنا استحسنوا وقالوا ان سبب وجوب
 وهو الشروع صادق الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على طهر اليوم وذلك لان العباد انما يؤخذ
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظاهر وصوم القضا
 ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها والفين المراد بانها دأبل يجب
 عليه حفظ عبادة لفضل التزامها وجعلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يصير

ضامنا للمعدة فلا يجب عليه صيانة قوله واما الرخص فالنوع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الآخر اما احق نوعي الحقيقة فالاستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد فمما يترتب
تعملة اختلفت النواع الرخص فالتفتت على النواع اربعة وعرفت ذلك بالاستقراء وتقسيم لما يطلع عليه اسم الرخصة لا الحقيقة الاخرى
احق من الآخر يجوز ان يكون فعله تفصيل من حق الشيء اذا ثبت احدى ما في كونه حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق
لك ان تفعل كذا انما انت خالق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر اتم من الآخر اى اكمل في كونه مجازا فما يستباح
اى ليعامل به معاملة المباح لانه ليس بمباح حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة لقضاء الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه
لم يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة
فان من ارتكب كبيرة وحقق الله عنه ولم يؤخذ به لا تسمى مباحة في حقه لعدم المواخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو الشكر
ترك المواخذة بالفعل مع وجود سبب المحرم للفعل موهومة الفعل وترك المواخذة تبرك بالفعل مع قيام السبب الموجب للفعل
وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤخر
بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة كمال الغربة فلما كانت الغربة كاملة كانت الرخصة
في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه السجادة الشكر على لسانه اى مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على
عضو من اعضاءه حتى نفاذ اختياره والغدر رضاه باجرا وكلمة الشكر على لسانه مع الطينان قلبه بالايمان فان الغربة في النص
والاستناع عنه لان حرمة الكفر ثمانية معصية لا تنكشف سجال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل
السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما وجب الايمان به قائم لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء
على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه لغوت عند الاستناع صورة تجريب البنية ومعنى تبرهق الروح وحق الله تعالى
لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصل باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق قلبه حتى صح ايمانه
لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر
بطمان ذلك الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حتى نفسه باجرا كلمة الكفر على اللسان خصوصا
ولم يبدل نفسه لاقامة عقد واقراره دينه لصيانة حرمة عن الشك كان مجابا شبيها بالاصل فيه ما روى ان سبيلا الكذاب جند
رجلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال
وقال للآخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدق باحق فحينما ثبت انه ان استنع عنه حتى قتل
كان اخذ بالقرسية قوله وانظاره في شهر رمضان اى اذا اكره الصائم على الانظار او اضطر اليه بحقيقة لذلك لان حقه
في نفسه ليفوت اصلا وحق الله تعالى ليفوت الى بدل وهو القضاة فدان يقدم حتى نفسه وان صبر ولم يفت حتى قتل وهو صحيح
مقيم كان باجرا لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى ودينه انما راعى الصلاة في الدين وقراره الا اذا
كان مسافرا او مرضيا لم يفت حتى قتل كان انما لان الله تعالى ابلغ له لغيره لئلا كان منكم مرضيا او على سفر فعذرة من ايام اخر فعند خوف

الاصح

الهلاك رصفان في حقه كشبان في حق غيره فيكون انما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنابة
 على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله والاكراه مال الغير وجنابته على الاحرام وتماثل المضطر بالغير احيى اذا
 اكره على التماثل مال غيره فحصل ذلك لرحمان حقه في النفس فان حقه في النفس موروثة ومضى وحق غيره لا يفوت معنى الاجابة
 بالعمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للمحرمته وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة التماثل بالمال
 لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يخل بالاكراه فكان في الصبر اخذا بالغيرية متينا فمن الجها وانه آتلف نفسه صيانة لحق الغير موروثة فيكون
 تشابها كذا ذكر في الاسلام حرمة الله في هذه المسئلة فان ابي ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شأ الله قيد بالاستبشاء ولم يذكر الا
 فيما سواه لانه لم يجز فيه تعصيا بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار فساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك المسائل
 من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى عزاء الدين فلهذا قيد به على هذا وتماثل المضطر بالغيرية لو صيرت
 جو عالم يكن انما يبين يكون شابا اخذا بالغيرية الا انه لو تعرض لكل حجب عليه الفعان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف لما عرفت
 في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان لا يخذ بالغيرية اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها
 والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا كان الكلف على نفسه فحصل ان تترك له ان تترك له اقامه يفوت حقه موروثة ومعنى لو ترك ليفوت حق
 موروثة لا معنى لان تعاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتقوا الله
 ثقة وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمية قال الله تعالى اخبروا واما بالمعروف وانه
 من المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الا سور واذ اتمسك بالغيرية كان باذلا لنفسه في اقامته من اشوع لان القوم لما كان
 مسلمين معتقدين لوجوبها مرهم به وحرمة ما ينهوا هم عنه لا بد من ان ينكح فلهذا في قلوبهم وان كانوا لا ينظرون ذلك فيكون ماجورا
 بخلاف النازح احيى داخل على المشركين من غير ان يطلع في مكانه فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل ياتم لانه يتلف نفسه من غير
 منفعة المسلمين ولا انكاسه في المشركين لان قتله لا ينكح وفي باطنهم ولا في ظاهريهم فيكون بقاء نفسه في التمسك من غير ان يكون
 عالما لربه في عزاء الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقسط المرفيع والمسافر مع قيام
 وترائه حكمه وبذا صرح الاداء منها ولو ما قبل ادراك مدة من ايام لم يلزمها الامر بالكففة وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة
 فما يستباح احيى يعامل به معاملة المباح لعذمتهم من مع قيام السبب احيى السبب المحرم موجب الحكم وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر
 فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة مقيمة ومن حيث ان الحكم تراخي فيرث ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاداء
 لان كمال الرخصة لمال الغيرية فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فتواقوى كما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
 والبيع بثمن سوبل من البيع ثمن حال فان الحكم وهو الملك هو المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات تراخي من سبب المقر
 بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله كقسط المرفيع والمسافر احيى كقسطها فانه يستباح مع قيام سبب الموجب للصوم
 المحرم للفظ وهو شهود الشهرة وتوجب اختطاب العام ونحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم
 وحرمة الافطار تراخي في معهما الى احكام عدة من ايام اخر فكانت الغزيرة ادنى مالا لرخصة سنه في المكروه على الافطار في الصوم
 لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم تراخي من سبب فلا جرم كانت الرخصة المبني على هذه الغزيرة ادنى مالا من الرخصة المبني

على الغزمية الاولى لان كما لها وانما صامها بكمال الغزمية وانتقاما منها فمن هذا الوجه اخذت شيئا بالمجاز لان الحكم به هو الوجوب وحسنه
 الا فطار بما تراخي فلم يكن ثابتا في الحال لم يمارض الرخصة وهي اية الافطار وترك الصوم حرمة فكان شيئا بالافطار في غير رمضان
 فلم يكن رخصة حقيقة محضة لان المجاز فيها يدخل من هذا الوجه ولم يكن يدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب
 للحكم في صحتها كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في التقيد الى ادراك عدة من غير علم بغيرها الامر
 بالعدية لو ما قيل ادراكها لما قيل ادراك رمضان ولو كان لوجب ثابتهما الامر بالعدية لان ترك الواجب بعد ريس في الامر
 ولكن لا يسقط الخلف كما المذكور على الفطر في رمضان اذا فطر ما قبل ادراك رمضان القضا يلزمه الامر بالعدية وكذا السبب فخرنا
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكم ان الصوم افضل عندنا كمال سببية وترد في الرخصة فالغزمية تودي معنى الرخصة من حيث
 تفهمنها ليس بموافقة المسلمين اى حكم هذا النوع ان العمل بالغزمية اولى حتى كلف يوم في شهر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي رحمه الله
 في احد قوله ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قوله السبب وسعيد بن المسيب والادوية
 والجمهور اعتبار الظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر تقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما
 ذهب اليه اصحاب الفتاوى لانه تركه في حق عدم الجواز للاعادة في الواحدة فيه فيجوز معتبر في افضليته وسنن نقول ان السبب الجواب
 وهو شرط واشهر كماله لما كان قائما وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التعميل كالدين الموبل كالنمودي للصوم ما لا يشترط في
 اداء الفطر في الشهر نفس باللفظ ما لا لنفسه فيما يرجع الى التزوية فكان الاول اولى وترد في الرخصة يعني لم يتبين اليسر في الفطر
 سنة الغزمية نوع ليس ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التعذيب بعينه الشهر فكانت الغزمية تودي اى
 تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكلت الغزمية لمحصل معنى الرخصة فيباح تحقيق معنى الغزمية وهو اقامته حتى التيسر
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تأخرها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
 الا ان هذا التاخير ثبت لرفع المسافر ليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما نخبه ذلك الانتقصان به اليسر فتمت الغزمية ولما
 وكان لاخذها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يعينه الصوم فليس له ان يتبدل لنفسه لاقامة الصوم لان الوجوب سقط
 عنه سلك النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعف الصوم فينبذ كان الفطر اولى ولو صرح به مات كان
 اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه
 بما صار به مجازا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامته من الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
 مجاز به بترك الكفار كان حراما وفيه تنبيه للشرع ايضا لان المشروع في حقه التاخير او جواز التعميل على وجه تعين ليسر او التعميل
 على وجه يودي الى المالك فليس بمشروع فكان فعله تنبيه للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان لوجب اى وجوب الاداء منه
 سنا قط اى متاخرا الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون بالعبء على المالك تقيما من الله تعالى لانه لا يمكن ما جود لان ذلك عمل المجازي
 لما لم يتاخر من السبب لم يسقط كان لصاحب المالك تقيما من الله تعالى لانه لا يمكن ما جود لان ذلك عمل المجازي
 قوله واما ثم ليس المجاز فما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ما قط لم يبق مشروعا فلم
 يكون رخصة لا مجازا من حيث هو بل هو من تخفيفا تسمية ما مضى عنا من الاصر والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

يجب علينا دلائل فيرنا لاسمي رخصة اصلاوي لما وجبت على غيرنا كالسقوط في قنات كوسنة وتفغيها اذا قالنا انفسنا بهم فممن اطلاق اسم
 الرخصة عليه باعتبار الصورة يجوز الاتية قالان اسبابا لموجب للحرمة مع احكام عدم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا اليكون كالعينية في قنات
 فسنة في مقابلة التفتيق والاصول لعمال شاقة والاحكام المنطقية لقتل النفس في التوبة قطع الاعضاء والفاطنة والا نزال المراتب
 الملازمة لزوم الفعل كذا في ان المعاني وفي الكشاف لامر القتل الذي يامر صاحبها اي يحبس من الحركات ثقلة وهو مثل نقل ثكليه وهم دهم
 سوا اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاطلاق مثل لما كان في مثل العم من الاشياء الشاقة نحو جثث القضاة انصافا عما كان
 وخطا من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلود والثوب وازراق الغنائم وتحريم العروق
 في اللحم وتحريم السبت وروى ان الامر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا واجب
 عليهم خمسين صلوة في اليوم والايالة وذكوتهم كانت ربع المال ولا يظهرهم من الجناية والحدوث غير الماء ولم يكن صلواتهم بائنة
 في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامته يقول قربانهم
 امر اربعة نزل من السماء ومساكنهم كانت بواحدة ومن اذنبت منهم فنبأ بالليل كان يصيح وهو مكتوب على باب داره فرخت هذه
 الاسور من هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله واما النوع الرابع فاسقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
 وبما القسم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
 مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظية القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمته ومن حيث
 انه بقية السبب الحكم مشروعا في الجملة احد شيئا بالحققة فصنعت وجب المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز فغالبه على
 شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهته بالحقيقة بالنظر الى غيرهما فكانت جهة المجاز اقوى ونسج هذا النوع
 رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا
 وهو اسم معي كانت العينية في المسلم فيه مفقودة لاقد روى ان النبي عليه السلام نهي عن بيع ما ليس عند الانسان ودخل في السلم
 وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهي عن
 بيع ما ليس عند الانسان ودخل في السلم للمجاجة فشرطت العينية في عامية البيوع لتثبت القعدة على التسليم ثم سقط بها الكس
 في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفقودة للعقد لا لصحة له وذلك لان سقوط هذا الشرط لا للتيسير على
 المتبايعين بل ليوصلوا الى مقاصد من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدارهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا ان
 حيث ان العينية سقطت في اصلا للكتيف ولم يبق مشروعة كالاصل والا نزال ولكن لما شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
 الجملة قوله وكذلك الميتة والحمر سقط حرمة لغير حق المكروه والمفطر اصلا لا استثناء لا يسما الصبر منها اي وكسقوط العينية في السلم سقوط
 حرمة لحم الميتة في منع المكروه والمفطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالالباح وروى عن ابى يوسف رحمه الله ان
 لا ترفع ولكن يرضع الفضل في حالة الاضطرار ابتداء للمجه كمان في الاكراه على الكفر واكل مال الغير واليه ذهب المشافى رحمه الله في اجابة
 وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف قطره فيما اذا صبر حتى مات لا يكون انما عذبهم ويكون انما عذنا وفيما اذا طلع لا ياكل مرارا
 باكل هذه المحرمات في حالة الخسفة عذبههم ولا يحنث عندنا تسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر من غير متجانف للذنوب

عقور جيم اى قمران عنه الضرورة الى تناول شئ من هذه الحركات المذكورة في مباحة غير باطل الى يؤتمنه وهو ان ياكل فوق المنزلة
فان المنزلة عقور يغفر له ما اكل مما حرم عليه عمن اضطر اليه رجم باوليايهم شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما
فذل طلاق المنفرة على قيام الحرة لانه تعالى رفع الموانعة رخصة على عبادة كمن في الاكراه على الكفر بان حرته هذه الاشياء بناء
على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تستند تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت وخص الفصل للضرورة ولنا
قوله تعالى وقب فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما دونه المستثنى
فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبابة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وبما على مذهب من جعل الامل
في الاشياء الابادة قبل الشرع واما على مذهب من قال بالحل والحرة لا يبرقان الا شرعا فقال الاستثناء من الخطر بانه قدما كان
قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار سبابة في حالة الاضطرار فثبت الابادة في الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء
اجزاء كلمته الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقله طعن بالايمان فانه لم يزل باجرة لاننا لانسلم انه استثناء من الخطر ليدل
على الابادة بل هو استثناء من انفس العذاب والتقية من كفر بعد ما انه فليعلم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا
من اكره فينتفع الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل تغاؤها على ثبوت الحل وحرمة الحر والملكية فثبت صيانة للعقل عن الاختلال
والبدن من تعدي حيث الميتة فاذا اخاف بالامتناع قوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لقوات الكل لان في قوات الكل قوات
البعض مرفوعة فسقط المعنى المحرم فكان طلاق ذلك الفصل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصير موديا مع الله
لانه قد سقط على صافضيا ومن غير تحصيل هو المقصود بالحرمة فكان انما يؤيد ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم
لاكل حتى مات وغل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروطة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والافلال بل كانت
في المجازية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المنفرة مع الابادة فباعتبار ان الاضطرار المرضح لتناول يكون باجتماع وعسى يقر
التناول زائدا على قدر يحصل سد الرق وبقاء المعية او مثل من ابتلى بهذه الخفصة امير عليه رعاية هذا الاضطرار المرضح والتناول
بعد الحاجة فامد تعالى ذكر المنفرة لهذه التفاوت قوله وكل من اكل من سقط غسلها في مدة المسح اصلا عدم سرية الحدث اليه
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عن دناءة قلنا ان طهر المسافر وفجره سواد لا يحيل الزيادة اى وكما سقط
العينية والمحرمه فيما تقدم سقط غسل الرجل اى هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وسبب حال التخفف لان استئثار القدم بما
بمسح سرية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شئ من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فيثبت ان الغسل ساديا وان
المسح شرع للتيسير بعد الا ان الواجب من غسل الرجل يتبادى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون
اول الحدث بعد اللبس طاريا على المماراة كالملة ولو كان الغسل يتبادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رفع الحدث
كالغسل السارى الى القدم نعمنا ان اشترع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عامله الرجل او دست مسترة بالخف وقدم كنه
على الرجل في قبول مكرهى فيجعله ما نفا من سرية الحدث الى القدم لان غيب الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم نوب المسح عنه لان
اصل السبب في وجوبه الجملة كما كان في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذا كذا
ما تقدم الا مثله قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاطا عن دناءة وقال الشافعي رحمه الله وورثته ترفيه والغزمية سببا لان حتى لو فات

لوقت يقضي ارباسا او قننا ما في السفر اثنى الحرف في قول في قول ان يقضي في السفر كعتين دون الحرف واجب بقوله تعالى اما
 منتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر لم يلفظ الاجتياح وانه للاباحة دون الاجباب وبان الوقت
 سبب للاربع والسفر سبب للقصر على رفع الاول وتعيينه فانه لما قدم به بيمين صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه
 لصحة الفجر اذا قدم به بمن يصلي الظهر فيلزمها ما شاء والا ان القصر سبب عارض فما لم يعلل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كما بعد
 اذا اذن له مولاه بالجمعة تخيير بين ان يودي الجمعة كعتين وبين ان يودي الظهر اربعا فكذا المسافر يسير الى ايهما
 شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء واخر وان شاء وعمل ولا يسقط به اصل لفرضية المتعلقة بالوقت الا
 ان يترخص بالترك وانما خيره عندنا القصر رخصة استطاق حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجوه سواء لان السبب في حقه لم يربح موجبا
 الا كعتين فكانت الاكثر ان نافذة وخطا النقل بغير قصد الاكمل وادخلنا النقل قبل كمال الفرض ففسد للفرض وادخلنا
 اربعا وقضى على راس كعتين كره ذلك ان لم يبق فسدت صلوة كما في الفجر قوله وانما جعلنا بالاستقاط محضا استدلالا
 بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فاروى عن عمر بن الخطاب انه قال ان قصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام هذه منتهى
 تصديق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك استقاط محض لا يحتمل الرد كما لعق من القصاص اى
 بذه الرخصة استقاط للرخصة استدلالا بدليل الرخصة اما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوادى قال سألت عمر بن الخطاب عن القصر
 الصلوة والاختاف شيئا وقد قال الله تعالى ان حقت فقال شكل على ما شكل عليك فسألت سول الله عليه السلام فقال ان فيه
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الردايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة بل قصر
 او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فاشاققتمسك بهذا الحديث وقال فبر النبي عليه السلام
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله يقبل على ما كان فاشيخ
 ادبح في تقريره بهذا الكلام وقال سماه اى القصر صدقة والصدقة والتصدق بما لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول
 الصد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعملوا بها واعتقدوا كما يقال فلان قبل الشراء اى اعتقدوا وعمل بها وادخلوا
 بما لا يحتمل التملك لا لا يحتمل من كل وجه فاما لا يحتمل التملك من وجه دون وجه فالتصدق به وتملكه لا يكون استقاطا معناه
 لو قال لمديونه تصدقت الدين عليك او ملكك فقبل وسكت يستقط الدين ولو قال لا اقبل يرد لان الدين يحتمل التملك
 من الديون ولا يحتمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاط محض فيه معنى التملك ولهذا
 لم يبع تعليقه بالخط لملك العين فيرد بالرد وانما قلنا ان التصديق بما لا يحتمل التملك استقاط محض لان التصديق احد
 اسباب التملك والتملك المضاف الى محل قبليه مثل ان يقول لآخر وهبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك او
 صدر من العباد قد قبل الرد حتى لو قال لآخر لا اقبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه او صدر من الله تعالى لا يرد بالرد لانه
 مقرض الطاعة لا يمكن رد ما ائتمه وادب ما ائتمه لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للورث فاذا قال
 لا اقبل لا يعتبر قوله والتملك المضاف الى محل لا يتبله اذا صدر من العباد ولا قبل الرد مثل ان يقول لآخرته وهبت لك
 الطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك ويقول الى القصاص لمن عايلة القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او

و قصدت بملكك تطلق المارة وليسقط القصاص من غير قبول ولا يرد له ان معناه الاستقاط والساقط لا يحتمل الرد فان قيل
 الصادق عليه السلام فيها لا يحتمل التمايز وهو شرط الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يرد له على قبول امده لانه غير من طائفة
 ان المراد من التقدير الاستقاط وتسمى الشا استقاطا تعديا فاني قوله تعالى وان تعدوا نواجر لكم والمراد بالآية تعدد الاحوال
 لا تعدد التقات على ما عرفنا والمعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق يقتضي في القصر فسقدا الاكمال املا وان لا اختيار
 بين القصر والاكمال من غير ان يصحح فقا لا يلحق بالعبودية بخلاف العموم لان لهم عبادا بالآخر وكون المدة واليستمارة فقام
 التخيير لطلب الرفق اى الاستدلال بمعنى الرخصة فوجبان احدهما ان الرخصة انما تكون اذا ثبتت في موضع ثبتت لامد الحيا برجل الايام
 على الرخصة وبين الايمان بالعمية لان الرخصة وان تضمنت ليس في العمية اما ان تضمنت فعل ثواب كقصره بالعمية في الاكراه
 على كراهة المشادة او تضمنت ليس اخر ليس ذلك في الرخصة كقصر العموم في السفر ليس عاقبة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل
 فلو لم يرد لا يرد ليس سقطت لمصلحة المقصود بالرخصة وتبين اليه فيها وفيما نحن فيه تبين اليه القصر وهو ظاهر ولا يتحقق الاكمال
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العمية جميع اطلاقه الا في اعداد الركعات والمسافر قد اتي بجميع اعماله كما لم يبق مكان كالحج والعمرة
 مع النظر فانه لا فضل للمطر المقيم على فحره ولا نظر العبد على حجة اخرى واذا كان كذلك وجب القول بقوله الاكمال في صلا والناس في ان
 التخيير لو ثبت لا يتحقق رخصا بالعبودية ولا اختيارا في من الرفق ليس الا على وجه فانه تعالى يفعل ما يشاء من غير ان يعيد
 اليه او مقرر متذرع منه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يلحق بالعبودية لا يفسد الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا
 بمكان العموم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاستقاط لان العموم لا يفسد ما فيه التاخير لقوله تعالى فدية من ايام اخر دون ابعده انهم
 فبقيت العمية مشروطة لان الموطن ما قبل التخييل كالدخول في الموطن فاذا دار الزكوة قبل المحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة
 ايضا لان الدية في اى في الصوم تتعارض فان البير الحاصل في جانب العمية بسبب موافقة المسلمين بيارض اليه الحاصل في جانب
 الرخصة فيجوز ان ثبت التخيير في بين العمية والرخصة ليقتر العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضنا على هذا الامر
 فقال لا يلزم العبد الماذون في الجملة لان الجملة والامر لا يكونا شيئا واحدا على الاخر وعند المغالبة لا يمينان الرفق في الاقل حدود
 بالجملة المسافر او المقيم واحد في التخيير بين التخييل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق اذا اذن لعبادة الجملة اى حيث يخير بين ان يصل
 اربعا وهو المظهر وبين ان يصل ركعتين في الجملة وفي التخيير بين التخييل والاشهر من غير رفق الا انما سلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه
 الجملة مينا من الاذان كما في اخره او تخلف عنها كيد له ذلك كما في اخره في المعنى ولكن سلما ان التخيير ثابت فهو لازم
 ايضا لان الجملة والنظر فمكتفان حتى لا يكونا واحدا احدهما بنية الاخرى ولا يصح اقتداره على النظر بمصلحة الجملة ولا عكسه ويشترط لجملة
 بالاشهر للنظر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ذلك المسافر والمقيم لانها واحدة ولذا صح بناء واحد على الاخرى فتعين الرفق في الاقل
 فلا ينفذ التخيير بين التخييل والكثير لعدم تضمنه رفقاً قوله وعلى هذا يخرج من نذر الصوم سنة ان فعل كذا افضل وهو معتبر تخيير بين صوم
 سنة وبين صوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها مطلقان ملكا احدهما
 قرينة مفعولة والاخر كرامة وفي سلبنا هاهنا سواء فصلا كالدخول في ايام لزم مولا الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما تعلق
 اى على جوابا لذي فكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر الصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان فعلت الدار ففعل صوم سنة قد علمنا وهو

منه انما هو بالنذر وهو موصوفه من كثرة كسره في يومه ثم كسره في يومه من ابى عاقبة انه رجع اليه موتة بجلسته فيها تخيير بين العمل
والاكثية في نفسه من اصلاهما اى صومهم سنة وصومهم لثلاثة ايام فثلاثة ايام منى الى ان تغدا موكلة لان صومهم سنة فربة مقصودة فاليه مرجع الزجر والتمن
وصومهم كفاة لم يخير بغيره بل هو بالموكدة باليمين وفيها معنى العقوبة والزرع فمع التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التفتيح بشرط
لا يريد وقوده كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التفتيح بشرط يريد وقوده مثل ان يقول ان شئت الله مريني اوان
تقدم فاجبى فعلى كذا فاما تخيير من الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وهو الصبح ومنه مسئلتنا اى في مسئلة طهر المقيم المسافر مما سوا اى المقصود
الاكمال سواد بيليل اتفاق الاسم وبشرط فلا يفيد التخيير شيئا فصلا اى ما ذكرنا من تسعين القصر في حق المسافر وتخيير العبد الماذون في ائمة
فكثيرا تميم لردم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المذبذب وتخيير بين الرفق والحد في جناية العبد فان المذبذب اذا جنى لزم
المولى الاقل من الارش وسن تيمية المذبذب غير خياره في ذلك لا تحاكم بين اى اذالمالية اى المقصودة لا غير تميم الركن في الاول
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث غير المولى بين الرفق والحد وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من العدا لان الركن
والعدا وتختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفق كتمن العبد الماذون في ائمة بينهما وبين الزهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير بين تخيير
موسى عليه السلام في الرعى بين ثمانية سنين وعشرين سنة على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك اياها الا جلين تقيت
فما عدوان على فانه تخيير بين الاقل والاكثر في منس واما لما لا تسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل للمهر هو الاى ثمانية
سنين لا غير وانفصل كان بترامنه بيليل قوله كما فان تمت عشر فسن منك وهكذا نقول لفرص في مسئلتنا ركنان والزيادة عليه ما فعل
مشروع لا يجزى من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الايمان ففسد للفرص وبعد الما قبل ابتداء التخيير مكره ولا يلزم
ايضا ما ذكرنا في باب الزوال في اربعة اقبل العبد وان شاد ركنين واربع اقبل العشاء وان شاد ركنين وما ذكرنا في باب الاذان والاقامة
صلوة اذن لاولى وقيام وكان مخيرا في الباقية ان شاد اذن واقام وان شاد اقم على الاقامة فان هذه كله تخيير بين الاقل والاكثر
في جنس واحد لا لا تسلم ان الرفق تميم في اقليل بل في الاكثية زيادة الثواب وان كان في اقليل بل في الاكثية زيادة الثواب وان كان في اقليل بل في الاكثية
اخرى يخرج جميع ما يرد ونقضا عليه الله اعلم واذا فرغنا سبحانه من بيان اقسام الاقل والبحث عن حقائقه ونقص عز
عواضله والكشف عن قائله فلتشرع في قسم القسم الثاني وتكثيره بالدين الجهد في تنقيحه وتقريرة مستعينين بالله عز وجل
في احتياط لطائفه وتحقيق معانيه مستعينين بالتوفيق من الله في استخراج غرائبه وتمهيد سبائحه شاكرين له على نعمائه ومصليين على خير سبله
واتبعائه واحمد ربنا والآخر

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعة لأمور والاهل والخاص من العام وسائر الاقسام
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يقتضيه الشئ فنقول انما اختار لفظ السنة لكون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شاكل
لقول الرسول فعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والعناية به في السنة ثم على ما عرف واشتق قدر الحق بما هو عليه السلام
بيان افعال النبي عليه السلام واقتوال الصعابة رضي الله عنهم فانما رخصنا لفظ الشئ لكونه شاكل لفظ السنة واعني بها قول النبي صلى الله عليه وسلم
الكتاب في هذه الاقسام المذكورة من الخاص الى التفتيح لان قوله عليه السلام محبة مثل الكتاب وهو كلام مستمع لوجوه الفصاحة والبلاغة
فيخرج في هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب مليا فيها لانها فرع الكتاب في كونها محبة اذ هي صادرة من محبة الكتاب وقفاة

في طريق الاتصال بيننا فان الكتاب ليس له الطريق واحد وهو التواتر ولان طرق مختلفة كما استفت عليها وهذا الباب لبيان تلك
الطريق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال
وسط الاشارات الاحالية والالات المعنوية كما يقال خبر بني ميناك ومنه قول أبي الطيب في نظام ايل عنده من يد خبر ان المأثورة
تكذب به. ولكنه حقيقة في الاول تبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده اقل انه لا يحد لانه ضروري التقوى
اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالات معدودة ضرورية
لما كان كذلك ودوران العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بما مرعتهما اقبل ذلك فغير مسلم وثقل هو الكلام
الذي يدخل فيه الصدق والكذب قبل بدخلة التصديق والتكذيب في قبيل احتميل الصدق والكذب. واعترض عليها بان خبر الصدق
خبر سواسي على سلم لا يخلو الكذب ولا التكذيب لا احتمالان الكذب ايضا فلا تكون ماسة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين علم
فيه بسببه حادها الى الاخر فستة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كمتين لفظيين ليشتمل الخبر النفساني وقال حكم فينبية
ليخرج ما تركب من غير نية وقال يحسن السكوت عليها ليجزج المركبات التقيدية وقياس النية بالخارجية ليجزج الامر ونحوه اذ المراد بانها
ان يكون لتلك النية امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقت وبكذبها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله الشنن لثوكان
مرسل وسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث علان وضع الامر واشتبان له لاسناد الارسل غلما
التقيد لغيره وكان هذا النوع الذي نحن بصدده يسمى مسلا لعدم تقيد به بذكر الواسطه التي بين الراوي والمرسل عنه وهو في مظهر
المحدثين ان تترك التابيه الواسطه التي بينه وبين الرسول عليها سلا فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يغفل سعيد
بن اسيد فيقول الدمشقي وابراهيم النخعي وحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطه بين الراوي وبين الراوي فيقول من لم يصح
الابهرية قال ابو هريرة هذا ليس عندهم منقطعان تترك اكثر من واحد فهو المسعى بالمفضل عندهم ولكل سماعا عند الفقهاء
والاصولين وهو اربعة اقسام ما رسل الصحابي وما رسله القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من بعده
والفضل من وجه اخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع محمل الراويهم على السماع بمنسجم
اذ الاصل فيهم السماع لتحقيق الصحابة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية من النية وعلى من الشائعه انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه
السلام كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المعتمد والارسل القرن الثاني والثالث فوجه عندنا وهو ذهب اليك واحمد بن حنبل في
احد من الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا اقر
به ما يقتضيه به فيمنه قبل ذلك بان يتأكد باي وثقة مشهورة او موافقة قياسي وقول صحابي او تلقاه الامة بالقبول وعرف من حال
المرسل انه لا يردى عن نية غلة من جهالة او غير ما اشتهر ان في رساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيونهما مختلفة او ثبت لهما
بوجه اخر بان اسند مرسله مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل سعيد بن المسيب في ثقتنا فوجدتما سائدا واكثر ما رواه مسلا انما سمع
من عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا يستطيع ان يقول ان الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل تمسك من ابي قبول المرسل
بان الخبر انما يكون محبا بامتنان او صاف في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذ كان غير معلوم والعلم به انما يحصل
بالاشارة عند محضه وبذكر اسم ونسبه عن يمينه فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فمحقق انقطع هذا الخبر عن رسول الله

فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه لم يرد له وبقى مجهول الم قبله فاذا لم يذكره فالحال ان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالة ولا معنى لقول من قال رداية العدل كمنه تعديل وان لم يذكر اسمه لان طرق مرفوعة الجرح والعلة لا تتبادر وقد يكون الواحد عددا عند انسان مجروح عند غيره بان يثبت منه على ما كان عليه لاننا لا نثبت عليه والمعتبر عدالة المروي له ولو قبلنا الرواية من غير كشف لنا قبلنا بذات القليل لا علمنا كيف جعل رواية العدل تعبه جالوسى عنه وقادروا ان يشاء وقد يما من لم يجد دافعه الرواية مرفوعة قال الترمذي في المحارث وكان ذلك كذا يدركه شعبة وغيان من غير كنه من ظهوره في الكفر في روى عنه ابو عبيدة وقال ما ريت ابدا الكذب من جابر بن عبد الله بن جابر بن محمد بن ابي اسلمى كان قد روى عن ابيه عن ابيه الكذب روى عنه من عبد الكريم بن ابي ابيته البطرسي وبيون الكلبي فيه روى ابو يوسف ومحمد بن الحسن بن عمار وعبد الله بن الحرز وغيرهما من المجربين فاذا كان كذلك كان كذا في حال المروي عنه لا للروى عنه بخلاف ما اذا قال مدعى فلا يرد له عدل لانه يمكن للمروي ان يتأصل فيه فان سكنت نفسك قوله قبله ولا تفحص عنه وحمك من قبله بالاجماع والدليل المعقول ما لا اجمع فمن وجبت احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على ما رويهم بن عباس بن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة سمعة وكانوا يرسلون لم يزيد عن واحد منهم انكار ذلك وتفحص عنهم ورواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان عدالتهم تثبت قطعا بالنسبة الى انما الكلام في مراسيل من انهم لاننا نقول لا فرق في ذهابين الصحابة والتابعين لان عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان المرسل من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن اسيد وسائر ائمة السبعة سفيان بن عيينة القاسم بن محمد بن ابي بكر وغريرة بن الزبير وغاربه بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن عيسى وسليمان بن يسار وقد ابدل بعضهم ابى سلمة وهاجبة سالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلهم من اهل العصر والشعبى والنفخى والى الصحابة والحنن واستألفهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثبات في ان الكلام من اهل الرسول عليه السلام الى يومنا كانوا يرسلون من غير تحاش واثبات واثبات واثبات قال رسول الله كذا وقال فلان كذا واثبات والكتب منها ولم يرد ان احدهم الا انه انكر عليهم ولو كان المرسل مرفوعة لا تشقوا من روايته ولم يرد عليه فكان ذلك اجماعا عنهم على قبوله والدليل المعقول نا اثير اليه في الكتاب ان العدل في اوضح لطريق الاتصال استبان الاسناد وارسل يتقضا بثبوت مروى واعتاد على صحة واذا لم يتفحص الامر سبب المروي الى من سمعه منه لعله يحمل عنه ويضعيف الظن اليه عند ظهور زيادة قال الحسن بن مثنى قلت لكم عدتى فلان فوجدت فيه لا غير مدعى قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعت من سبعين او اكثر وقال بن سيرين ما كنا نسمع الحديث الى ان ذهب الغتنة وقال الاعشى قلت لابراهيم اذا رويت الى احدينا من عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك عدتى فلان من عبد الله فهو الذي روى روى ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد واذا كان كذلك فقول رساله علامه وعلامة الوحي المتبادلات الى غير ذلك من الاسناد الى غير ذلك من الاسناد ولا يظن به الكذب المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله عليه السلام من كذب طاعة فليتبوا عقبيه من انكاره اولى قوله وهو المراسل فوق المسند فان من لم يتفحص لا لا نسبة الى من سمعه منه لعله يحمل عنه لكن في اضعافه تثبت بالاجتهاد فلم يجر الشك بطله يدل على ترجيح المرسل على المسند في التفتيح

وهو ذهب عيسى بن ابيان واختيار الامام محمد الاسلام فانه قال في بعض قصائمه المرسلة عنده ما مثل المند المشهور وقول مسند
 ابو احدا لانه لا يجوز الزيادة عليه في الكتاب وهو سبيل الجبار الى انها ليست ببيان وهو سبيل الباقون الى ترجيح المسند على المرسلة لتحقيق المخرقة
 برواية المسند وعد التمس ودون رواة المرسلة فلا شك ان رواية من عرفت عدالة ولا نقشة وتمسك من سوى بنينا بان الاشارة الى ما
 اوجاه على ظاهره لانه لا يتفق في مجموع بصحة خبر الواحد وهو غير بائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا الى اطلاقه قال كذا فكان
 مثل الاسناد وان معنى الاسناد في هذا الصنف ان قال الراوي في الحديث فها حديثه من جهة من جهة من اشقات فحيث يكون مسلم
 اقوى من سنده الى واحد لعل لكثرة وارجح من سبيل المرسلة ما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من جواب عما يقال لما
 كان المرسلة عندهم فخرج المسند كان المرسلة عندهم مثل المشهور اذا واسطة بين الاحاد والاشهر فينبغي ان يجوز الزيادة عليه في الكتاب
 التي سبقت من الشئ كما يجرى بالمشهور فقال هذه من جهة اخرى فحيث ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والاي فليكون مثل قوة ثبتت بالاختيار
 وقوة للثبوت ثبتت بالتصديق ثبت بالتفسير في ثبوت بالاي فليكون المرسلة مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي سبقت من الشئ به لانه يورد
 في الزيادة على الكتاب بالاجتهاد ومن وجه قوله والامراة من دون هؤلاء فقد اختلف فيها اثنان دون القرون الثلاثة وهو التمس
 الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه بينه اختلف في قبولها مشائخنا وتذكر الغيبة وتأويل الما يذكور قال الشيخ ابو الحسن الكركي
 يقبل مرسلة كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وسبب العدالة والعصبية مثل سائر القرون قال
 عيسى ابن ابيان لا يقبل المراسيل من كان من ائمة اهل مشهور ياخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل منه
 وليوقف مرسله الان يعر من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يرد
 الا من هو عدل ثقة شامة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالتهم فكان
 في من شهد النبي عليه السلام على اهل الكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يرد في الا من عدل كذا ذكره بعض الامية
 وذكر في المعتز اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
 الا انه مرسل ولكن الاجابة هي قد مضت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي
 ارسل فيه المرسلة عصرهم لعصبة فيه استين قبل مرسله وقوله الان يروى اشقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن اشقاله
 وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا المراسيل من عيسى بن ابيان فاني تتبعتهما فوجدتهما سائلين لاصانفة والا اشتد من قوله اختلف فيه
 بينه اختلف في قبول مراسيل من بعد القرون الثلاثة لان يروى اشقات مرسله الغيبة راجع الى من كما رووا مسنده فحيث يقبل ذلك
 المرسلة من غير احكام من اصحابنا لان ائمة اشقات فله قبولهم ذلك المرسلة تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسلة برسول الله عليه السلام
 فقبل كل رسل القرون الثلاثة وفي المراسيل اسم جميع المراسل كالمنايا للكره في غيره المراسل جمع المراسل الياء وفيها الاشياء كما في
 الدمايم والصاريف والاقسم الربيع وهو ارسال من وجهه واسند من وجهه واسند هذا المرسلة وغيره فحجة عند العامة لان المرسل
 ساكت عن حال الراوي والمند ما طعن بهوا والساكت لا يعارض لنا طعن قوله والمسألة اقسام المتواترة وهو ما يروى قوم لا يعنى في
 ولا يتوهم قواطيم على الكذب لكثرة تهم وعد التمس وتباين ما كنتم ويدوم هذا الحمد الى ان تحصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل
 القرآن والصلوة اتمم اعداد الركعات وتقدير الزكوات والاشبه ذلك هو الخبر المروى عن الغير بواسطة ادبوسا لظ من غير انقطاع

واسطة فيه وبين الراوى فاستدرك من استهجموا الفصل كمن من رسول الله عليه السلام من في القطاع واسطة من ليهن وهو ما نؤخذ
من السند وهو استند اليه من حاطوا فيه فكان الراوى يرفع الراوى الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام
متواتر وشهور ونادر واحد فالمتواتر خبر جازم مفيد بنسبة العلم بعدة وقيد بنفسه بخبر الجواز الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرآن
الزائدة كخبر جماعة وافصح دليل العقل ودل قول الصادق عليه السلام والمتواتر لغة تتابع امور واحدا بين واحد ما يؤخذ من التواتر في
تواتر من الكتابى جازم بعدد ما في اثر بعض متواتر من خبر ان شيططن ومنه قولهم ما وواتر على اى شتا بعين واحد بعدد واحد
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله الفصل كمن من رسول الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السند فاما تقريره فنظر
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالجزم من البلدان القاضية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرطه تواتر الخبر
كثرة قس من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواظفة وهو من قولهم لا يتوهم قولهم على الكذب اى تواضعهم على الكذب
وان يذكروا ما ليس بما اجروا على استند الى احس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد اذوا خبر دواعي حدود العالم لا يحصل
لنا العلم بخبرهم وان يكون الخبر في الطرفين والوسطا متواترين في الكثرة والاستناد الى احس واليه يشير بقوله ويدوم هذا الحد
واقفا على اكل ما يحصل من العلم فليل هو خسته لان ما دونها ميتة شرعية يجوز للقاتل عمنها على المالكين ليعمل بنية الطن و
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك وقيل عشرة بعد ونقباء بنى اسرسل فانه من صور ذلك العاد والحصول العلم بقولهم وقيل ربون
لقوله تعالى يا ايها النبي حيك الله من المتدين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتباعهم صاحب التوجيه الى من تواتر
به امره وقيل سمعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميتات وانهما خضعوا له ولا يخطئ ان يذبح الحكام فاسدة وان ما
تمسكوا به ليس بشبهة فضلا من محبة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذا من حد يفرض به حصول العلم بقولهم الا
ويمكن ان لا يحصل العلم بالآخرين والاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العاد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه
مختص في حد ومختص من ضابطه يحصل العلم به عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العاد الذي هو كمال عند الله تعالى
قد اتوا بقوا على الاخذ لا انفسد كمال العلم على حصول العلم والليل على انه غير مختص بعد وانا نقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعد ومختص من ضابطه لو كان الفنا سرقة ذلك العاد والحالة التي تكمل فيها المنجى اليها في العادة بسيلا لانه يحصل خبر
الطنون على تدرج فنى كما يحصل كمال العقل بالتدرج وكما يحصل الشئ بالاكل والاراء بالما والسكرا بالخمر بالتدرج والقوة البشرية قامة
من الوقوف على نقل ذلك ثم نلفظ الكتاب يشير الى شروط بعد ما تنفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم قولهم ويدوم هذا
احمد يشير الى واحد الى شرط تنفق عليه كما ذكرنا وقوله لا تنقصه مدد هم يشير الى الشرط اخرج عدد الخبر من عن الاحصاء واحصا اليه
ذهب قوم لا يعم من كان نوا محصورين كان لا مكان المتواتر فخل في خبرهم عاوة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصر فعلا ذلك
الا مكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الصحيح اهل الجاهل لو اضرعوا من واقعة صدقهم عن كج او من العلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصورين وقوله عد التهم يشير الى شرط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والاشارة
والكفر والفسق مظنة الكذب والمجازاة فشرط عاومها وعن العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل سطينية لو اضرعوا
لكم حصل العلم بخبرهم وان كان كفارا فجازا وقوله وتبين انما هم اى تباعدا يشير الى شرط اختلاف بلدانهم واطاعتهم وملاهم ومبهم

وهو مختار لبعض الناس استدلاله في دفع الممكن الى التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا حصول العلم باخبار متوطنة ببقية واحدية
اولية واحدة ولان اشتراط الكثرة اي كمال العدد كما بينا بدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقرب الى
واظن في الزام على المحسوم الاستدلال بواقعته بحيث يتوقف ثبوت العلم بالاشياء على اشتراط حقيقة اذ كراهه بدلا وما تشبه ذلك
مثل ان ينشأ الجانيات فاعاد الطوايف والوقوف بعرفات قوله وانه لا يجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو ذهب جمهور العقلاء وذهب سببه
وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان يجوز لا يكون حجة اصلا ولا يتبع العلم به بوجبه لا علم
يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة واليه عبد الله الشيعي من الفقهاء الى انه لا يجب علم طمانينة لا يقين
ويريدون به ان جانب الصدق يرجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب ولفظ
واحد المان بانه لا يجب علم اليقين اختلفوا فذهب عاظمهم الى انه لا يجب علم طمانينة بوجبه لا يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا
وابو بكر الدقاق من اصحابنا لما في رحمه الله اذ قال انه لا يجب استدلالا وتمسك من انكر حصول العلم به بان المتواتر صار محتملا
وغيره كل واحد محتمل للكذب حالة الافراد بالعلم المحتمل الى العمل لا يزداد الا الاحتمال اوله انقطع الاحتمال ولم يجر الكذب عليه حالة العلم
انقلابا بمازمتنا وتبينت لن الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان الذي لا يثبت علم اليقين حالة الافراد وهو المنز
في محسوم من الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع استغنى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع العلم الغيبي
لاخبار خبر واحد مع احتمالهم في الاداء وقصد الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة يوم واحد وقوله
العلم اليقيني به بينه على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فما ان ثبت به كما قال لفرع الاول وطمانينة كما قال لفرع الثاني
واجب الجمهور المتواتر بوجبه لا يجب علم اليقين كما سئل فان العلم بالملوك للاشيئة والبلدان الدائبة اسماصل بالمتواتر مثل العلم بالاحمال
بالحس من غير فرق وسجد المعرفة بسببه الكعبة اخبارا مشاهيرة متناه لها سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر وبنوع من المعقول وهو ان الخبر
المتواتر ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا للمؤمنين او للمؤمنين او للمؤمنين عليه اولدع دعاهم اليه
الاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب غير متصور كون العقل صار فاعنه ذاعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة و
الراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلافهم يمنع حتم الموافقة عادة وكذا الرابع لان الناس
اما الرغبة والرهبة وهذا الذي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذا ينعين كونه صدقا افلا راسطة بين اهل
والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في المنز ان وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام
اذ ذاك اختلافات واعتراضات لا تكفي المقصود الا بالاجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين
كل عاقل ان غلبه بوجوه محمد عليه السلام اطهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة بالليل الخفي مع وجوه الدليل
الظاهر بناء الواقع على الخفية غير جائز فبين بان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم بضروري والتشكيك والتزويد في الضروريات باطل
من قال انه لا يجب علم الاستدلال لانه لا يثبت مقتضى مصادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد
ان يعلم المنز عن امر محبوب وان المنز من جماعة الاحمال لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان كماله لا يكون كذا بمنز

الصدق لعدم الوساطة وبأنه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه لما لم يختلفوا فيه ان الشيء اعظم من جزؤه وان الموجودة لا يكون معدوما حيث
اختلفوا فيه طمنا ان الكتب كما اعلم بالضرورة عند معرفة المعبرات وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص من يكون من اهل الاستدلال
وقد رايانا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صفه يعلم كايه واسمه بالضرورة بعد البلوغ مع انه لا يثبت الاستدلال اصلا واعلم
بالمعنى الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال ومن جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلاليا لكان
اختلفا فيه عقلا لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتغل بعض العلماء بالاستدلال لالزامهم على من ينكر الضرورة نعمنا وبكنا
ويؤيد معتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحق ثم من خالف فيه فانما يخالف بلسانه او جسطه في عقله او عندا ولو تركنا ما علمنا ضرورة لما نكلم
لأنكم ترك الحكيما بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون اقفنية السامعة
منها نظرية لان صورة الترتيب والتركيب ممكنة في كل ضرورية حتى في الظهور الضرورية كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
بان يقال للكون وهو الوجود والا لكون وهو العدم متساويان والمتساويان يتبعان اقسام الشيء الواحد بهما فاشيئان يكون اما ان يكون
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالملوك ههنا
الوساطة بالمعصية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من الاما في الاصل ثم انتشر فصار يثق به قوم لا يتوهمهم تو اوطوهم على الكذب وبهم
القرن الثاني ومن بعدهم داود ليك قوم ثقات اسمته لا يتوهمون فصا يشبهها ويتم ولقد يقيم بمنزلة المتواتر حتى قال اجمعا على انه
احد قسم المتواتر وقال عيسى بن ابيان يفسل حاجده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور يشهد السلف صاحبه للعلم بمنزلة قوله
فصحت الزيادة على كتاب الصدوق الى هي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو قسم الخبر كان من الاما في الاصل اجمعي
الاجتهاد ثم انتشر في القرن الثاني حتى رده جماعة لا يتوهمهم تو اوطوهم على الكذب وقيل لما كتبه العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
في القرن الثاني والثالث ودون القرون التي بعدهم فان مائة اخبار الاما اشتهرت في هذه القرون فلاح قسم مشهورة حتى لا يجوز
الزيادة بها على الكتاب مثل خبر القاطعة والتمسية في الوضوء وغيرها وليس مشهورا وستفيضا من شهر يشبهه شهر واشهره فاشتهر
اي وضع ومنه شهر سيفه اذا سلمه واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اسي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب
بعض اصحاب الشافعي الى انه لم يثبت بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر اجمعا صحح وجماعة من اصحابنا الى انه يثبت المتواتر فثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه يوجب علم ملامة لا علم يقين فكان
دون المتواتر فثبت خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الصدوق في المتن ثم بعد ذلك نسخ وان لم يجر به النسخ طلقا
وهو اعتيادا لقله الامام ابي زيد وعامة المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى انكار فساد
الغريق الاول من اصحابنا كيف جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونسب شخص لا يثبت على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه يشير
في الميزان وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التاخير لما اجمعا على قبوله واكمل به ثبت صدق
لانه لا يتوهم اجماعهم على قبوله لاجماع جميع عليه وليس ذلك الا تعين جانب الصدق في الروايات ولهذا سمي العلم الثابت بالاستدلال
لا ضروريا لانه لا يكفر جاحده لان انكاره ومجوده لا يودي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عدلا يتصور تو اوطوهم
على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العرفان في وانا يودي الى تخليط العلماء في القبول ان اتسامهم لعدم التساؤل في كونه عن الرسول فاعلم

القول بطلية لم يثبت كغيره بل بى بدنة ومثال بطلان الكثرة المتواترة فانه يودى الى تكذيب الرسول ذلتوا بمنزلة المسيح
منه وتكذيبه كغيره كقول افرنج الاخران الرواية في الاصل لم ينافوا المتواترة فيمكن فيه شبهة لاحالة ولهذا لم يكفر جاد لان
الكفر لا يثبت بانكارا فيه شبهة ولا يمكن اعتباره. اشبهة في سقوط العمل به لان اشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق
بذو اشبهة لا يؤخر في اسقاط العمل بها فمذه اولى فيجب اعتبارها في جميع العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب
الى اليقين فوق الظن الذي يحصل من خبر الواحد للاتفاق العالم من الخبر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من
بذل الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ النظم لا الخطط ودرجته منه صوة وذلك لان الزيادة
بيان من حيث انها تبين محتتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو صده على ما يعرف في فصل
النسخ ان شاء الله تعالى فيتم الزيادة لو كانت هيانا محضا كبيان التفسير لمزات المتواتر والمشهور والاماد ولو كانت نسخا محضا
لم يجوز الا بالمتواتر لا بشرط المماثلة فيه ولما كانت بياننا من وجه نسخا من وجه خبرنا بالمشهور والذي هو من الاماد من وجه بين
المتواتر من وجه توفير على الشيين خطما وقوله عندنا احراز من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان محض
منه هم على ما سياتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والمسخ على المحققين والتابع في قيام كفارة ايمر
لكنه لما كان من الاماد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اى الزيادة على البعض بالجملة المشهور مثل زيادة الرجم في حق
المحصن بقوله عليه السلام لشيء بالشيب جلا يائة ورجم بالحجارة ويرجم النبي عليه السلام ما عزا وعزها والمسح على اخفين سجدة كغير
وغیره والتابع في قيام كفارة ايمر لعبد العدين مسود في حقها فصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت قرائة مشهورة
فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ منه في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الكوافية والراى يتناول المحصن
لما يتناول فيه زيادة الرجم تمسح حكم الجدية منه وكذا قوله تعالى واراكم بتناول حالة التحف في اجاب النسل فزيادة المسح تمسح
الحكم في هذه الاحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفريق والتتابع فيجب تحصيله بالتتابع انسخ
جواز التفريق وليس لا ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المنفصل مثل المحصن منه في القوة
وان يكون متصلا لا متراخيا فلم يوجد له طاق حقه قوله كسره اى المشهور لما كان كذا اجاب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
السلف بمنزلة المتواتر فينبى ان يوجب علم اليقين دون علم الظمانية فقال لما كان من الاماد في الاصل ثبت به اى يكون من الاماد
شبهة يثبت بها علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد والاثنتان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو
الاخير من اقسام الستة هو الخبر الذي يرويه الواحد اى الخبر الواحد والاثنتان فصاعدا لا العبارة للعدد وفيه معنى لا يخرج من كونه من اخبار
الاصال بان كان الخبر مستدرا ابعدا ان لم تبلغ درجة المتواتر والاشتهار وقوله الواحد والاثنتان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثر
والواحد اى الجائز من المتواتر فيقتل خبر الاثنين دون الواحد مستدرا لان امر الدين لما كان اعظم ما هم من المعاملات كان باشرط
العدد وفيه الى رد قول من شرطه عدد الاربعة تمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدو اعتبره اشيع في باب اشيع في
باب الشهادة وهو الاربعة الا اننا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ما جابا بالاول لم يكن في شرطه فابرة والى
في المعاملات على فان القياس كاشترط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدة ما به قد تروى في الصبي يمكن

بالاصل وهو عبارة الذمى والمذمى ساداه لمعانيه بالشاهد الواحد فلا بد من شأنا آخر لترجح جانب من الطرفين فاما في امور الدين فاما في امور الدنيا
فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب المصدق في الخبر بالمعاليه فلما حاط به الى اشتراط العدد فمعه قوله وعلمه اذا ورد غير خلاف
الكتاب ولم يثبت الشهادة في عاونه لا تقيم بها البلى في لم يظهر من الصحاب الاختلاف فيها وترك الحاجة به انه يوجب العمل بشرطه
عراحي في الخبر وفيه اربعة الاسلام والمعادلة ولعل كل الفسط فاما يوجب العمل خبر الكافر والناقص والصبى والمعتوه والنبى
استثنت غفلة غافله او سامحة او محاذرة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث المظهر حاله خبر الواحد اذا وجد
شراطة التي ذكرها يوجب العمل لا يوجب التيقن والاظهار في لوجب الظن وهو ذهب جماعة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
من الى جواز العمل به في امور الدين مثل الجبل في وجاهة من المتكلمين متمسكين فيه بان مما صاحبها من قاطع الشكاشات كما شرع به ووجه
دليل على ضرورته في التجاود عن الدليل القطعي الى لا يفيد الا الظن بجملة المعلومات حيث قيل فيها خبر الواحد حجة اذا وجد
شراطة بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانما يحمى من اظهار كل حق لنا بطريق لا يتبعه في شيء فلهذا
جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من منه سمع مثل القاشاني والى داود والرافقة مسترخصين بقبوله تعالى ولا تقبل من
لك به علم اى لا تتبع الا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لما بهر هذا الظن قالوا ولا يثبت لقول من يقول
العلم ذكر لمر في موضع الظن فيقتضيه اشتراطه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سواه الله تعالى لما
في قوله من ذكره فان علمهم من مومات فلا يتناول له النسي لاننا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم لاتباع ايضا لقوله تعالى ان
تتبعون الا الظن الاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطائفة الى ان الاخبار التي حكم اهل السنة بجمعها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفيد العلم جاز اتباعه لنسبه تعالى من اتباع الظن لقوله ولا تقبل ما ليس لك به علم وذمته على
اتباعه في قوله بل ذكره ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على هذا لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
افادة العلم لاحالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو انفر من كل فرقة منهم طاعة الاية او
الصدق على كل طائفة خرجت من فرقة الامتاز وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم فانما وجب له الانذار طلبا للخبر لقوله تعالى
لعلمهم يحذرون والترغى من الله تعالى محال فحين على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امره فيقتضيه وجوب الحذر والثلاثة فرقة
والطائفة منها الواحد اذا اثنان فاذا روى الراوى ما يقتضيه المناس من فعل وجب تركه لوجب الاحتياط السامع واذا وجب العمل
بغير الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذا قابل الفرق ولا يقال لو كان الراجح مأمورا بالانذار بما سمع لا يدل ذلك على ان
السامع يمكن مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا باداء الشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة والمظهر بالمعاليه بالبر
لانا نقول وجوب الايزار مستلزم لوجب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلمهم يحذرون في خبره الى وجوب القبول والعمل فاما
الشاهد الواحد فلا سلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدة وربما يفرض الشهادة بان يحذر القذف اذا كان الشهود
به واما ولم يتم نصاب الشهادة واما السنة فيقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر سليمان في المدينة والصدقة وخبر سلمى في الهدايا ايضا
الملوك يهدون اليه اي رسول وكان يقبل قوامه ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور توافدهم على الكذب وقد
اشتهر واد استغنا من بطون التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن

من الکلام کذا قبل فان خالف خبر الواحد عموم الکتاب وظاهره فکذا حکم عندنا حتی لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على
المجاز به كما لا يجوز ترك الناحي من انحصار من الکتاب وبه وعندنا ثلثه وعامة الاصولين يجوز تخصيص العموم به وثبتت اعتبار
بينه وبين ظاهر الکتاب بناء على ان ظواهر الکتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندنا وانما القيل فليته الظن كخبر الواحد فيجوز
تخصيصها ومعارضة ما به عندهم وهذا عراقيين من مشايخنا والفاضة الامام اسبقه كذا فيهم من تاليفه من المتأخرين لما
افادت عمومات الکتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والمضبوطات لا يجوز تخصيصها ومعارضة ما به فانما من جعلها ظنية من
مشايخنا مثل الشيخ ابی المنصور ومن تاليفه من مشايخ سمرقند فيقول ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والآخر
انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاتمال في خبر الواحد فوق الاتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيها من حيث المعنى وهو
احتمال ارادة لبعض من العموم واردة المجاز من لفظه دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمنع
لان المعنى مودع في اللفظ وما بين اللفظ والثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتكسرة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا
لا يفر منكر نظره ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من لفظه فانه يفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على
ظاهر الکتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوي بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مسدد
وهو ما روى عليه السلام قال من مس ذكره فليتبوا فان خالف الکتاب لان الشدة تعالى مع المتطهرين بالاستحباب بالما
بقوله عز اسمه في رجا ليمون ان يتطهروا فانها نزلت فيه والاستحباب بالما لا يتصور الا بمس الغرهم وقد ثبت بانحص
انه من التطهير فاحمل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستحباب تطهير لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع
اثبات حدث اخر كما لو قوضا مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام احرم لا يعيد باصبا ولا فدا
بدم بخالف عموم قوله تعالى ومن ذلله كان امنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بقائه الکتاب بخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما
من القرآن وحديث التسمية في الوضوء بخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فلا يترك العمل بالکتاب
هذه الاحاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على
الکتاب ولم يجوز خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوي بالاضعف ومثاله حديث القناء بالشاء واليمين وهو ما روى عن ابن
عباس في حديثه ان الربيع له عليه السلام تفتي بشاء يمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عنه
بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية عن ابن عمر
وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشئ جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام تقتضي استفرا
الجنس فمن جعل بين المدعى حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعلل بموجبه وهو الاستفراق والثاني ان الشئ جعل المحذور تسهيرا
تساهلا وعيا وقسا منكر او التسهيل قسا بينة وقسا بينة وقسا بينة على من انكر بينة بينة على المدعى وهذا يقتضي قطع
الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبيعة في جانب العمل بخبر الشاء واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون رد
وثانها لا يكون في حادثة يعمر بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما مر به البلوى لان البيعة عليه السلام بما مر به
البلوى لم يقتصر على المخاطبة الا على اهل بلقيه الى عدد تحصل به التواتر والشهرة مما لا يمتنع في اشاعة الحاجة اليه ولهذا تواتر

نقل القرآن وشرحه اخبار البیوع والنکاح الطلاق وغیرها ولما لم یستمر طعننا انہ سوا ومنتسوخ ویزا غشاً فی الشیخ الی الحسن الکرخی ومجم
التاخرین من اصحابنا وعدما تہ الماصولین لقبل ذائع سنده و ہونذیراً لثانیہ رحمہ اللہ وجميع اصحاب الہدیش علی ما عرف
ومثاله حدیث الجہر بالتسمیۃ و ہوا روی ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ بان النبی علیہ السلام کان یجیر بسم اللہ الرحمن الرحیم فاند
لما شذ مع اشتہار الصحابۃ لم یصل بہ وحدیث من الذکر الذی رویہ سیرۃ فاند شاذ لا یفردنا بہ وجوب عموم الحاجۃ الی
معرفة فذلک علی ما فیما فی القول بان النبی علیہ السلام خصہا بتعلیم ہذا حکم مع استہلالہا لایحتاج الیہ ولم یعلم سائر الصحابۃ
رضی اللہ عنہم شذہا حاجۃ الیہ شبہ الحال کذا ذکر شمس الثانیۃ رحمہ اللہ وراکبہا ان لایون متروک الحاجۃ بہ عند ظہر الاختلاف
فانہم اذا ترکوا الحاجۃ بہ مع وقوع الاختلاف فیما بینہم یکون مردوداً عند بعض اصحابنا المتقدمین وراۃ المتاخرین وغالطہم
فی ذلک غیرہم من الماصولین واہل الحدیث قائلین بان الیہ اذ ثبت سنده وصح غلاف الصحابی ایامہ وترک العمل
والحاجۃ لایوجب ہودہ لان الجنس حیجۃ علی کافۃ الایات والصحابۃ مجوز بغيرہ من ردہ اخرج بان الصحابۃ رضی اللہ عنہم علی الماصول
فی نقل الدین لم یتصور ترک الاحتجاج بما ہو حیجۃ والاشتغال بالیس بجمیعہ مع ان عنایتہم بالیح اقوی من عنایتہ فیہم
بما فترک الحاجۃ والعمل بہ عند ظہور الاختلاف فیہم دلیل ظاہر علی انہ سہو من رواہ بعدہم او منسوخ ومثاله ماروسے
عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام انہ قال الطلاق بالرجال فان الصحابۃ اختلفوا فی ہذہ المسئلۃ
فذهب عمر وعثمان وزید وعایشۃ الی ان الطلاق معتبر بحال الرجل سف الرق والحریۃ کما ہو قول ثانیۃ وذهب علی
وابن مسعود الی انہ معتبر بحال المرأة کما ہو مذہبنا وعن ابن عمر انہ یعتبر بمن رقی منہا حتی لایک الزوج الیہا ثلث تطلقا
الا اذا کان حریۃ ثم نعم تکلمو فی ہذہ المسئلۃ بالرأی واعرضوا عن الاحتجاج بہذا الحدیث مع ان رولۃ ہوزید فیہم فذا
ذلک علی انہ غیر ثابت او منسوخ ولکن ثبت فہو مادل بان یقلع الطلاق اسل الرجال وقولہ ولم ینظر من الصحابۃ
الاختلاف فیہا ہی فی المحاذیہ وترک الحاجۃ بہ بشرط واحد ہی لم ینظر منہم ترک الحاجۃ بہ عند وقوع الاختلاف فی المحاذیۃ واما
الاریۃ التی فی المنبر فاعقل والعدالۃ وفہیط الاسلام اما اشتراط العقل ہونور فی الباطن یدرک بہ خائف للعبات کما یدرک بالظہر
الحسی لم یطرق فلان الخیر کلام لا محالۃ والكلام فی الشاہد فی الظاہر المعنی الذی فی القلب لا یصل ذلک بہ دن العقل لاتی انہ قد سیم
من بعض الطیور جرد فی غلوۃ لیس فی ذلک لکنا لا کلاما لعدم حدور با من قتل ولہذا لایجب بقراۃ البیضاء سجدة التلاود منہ
اکثر المتفتین واما اشتراط الضبط وہی علی ما ذکرہ فہو الاسلام رحمہ اللہ سماع الکلام کما یحیی سماعہ ثم فہم بمعناہ فہم حفظہ
بسنل الجہود ثم الثبات علیہ بحافضۃ حدودہ ومراقبۃ بما ذکرہ علی اساسۃ الظن بنسبہ الی عین ادانہ فلان الخیر ہوا الکلام
الصديق واصل الصدق لا یفعل بدون الضبط واما اشتراط العدالۃ فہی الاستقامۃ علی الطریق الحق فلان العدالۃ
لکذب وقد یصدق لان کلامنا فی خبر غیر معصوم عن الذب فلم یکن بد من حیجۃ ترجیح جانب الصدق للقبول وذلک
بالعدالۃ واما اشتراط الاسلام وہو قبول الدین الحق والتصدیق بما جاء بہ منہ علیہ السلام فلیس لثبوت الصدق لان
الکفر لا ینافی الصدق ولكن لان الکفر یعدت تہمتہ زائدۃ فی الخیر تذل علی کذبہ لان الکلام فی الخیر لایستلزم ثبوت ہما
احکام اشہد والکفار یعادوننا فی الدین کشد المعادات فیہم المعادۃ علی التسمیۃ فی ہم کما نرید اذ قال بالیس منہ فیہ

والیہ اشعار سے قتالی بقولہ لایا لوکم خبالا ای لا یقرعون فی الاساء علیکم فلم یقبل خبر الکافر لہذا والتمتہ الزایۃ لما لم یقبل
شہادۃ ذی الفطن وکما لا یقبل شہادۃ الوالد لولہ لمتۃ زایۃ تمکن غلبۃ الکذب فی شہادۃ وہو الشفقتہ والمیل الیہ
طبعاً و ذکر بعض الامویین ان الاعتماد فی ہر روایتہ الکافر علی الاجماع المستند علی سلبہ عن البیۃ ہذا المستعجب فی الدین بنسبتہ
وان کان عدلانی دین نفسہ ثم کل واحدہما علی قسمین ظاہر و باطن ونسبہ بالظاہر فیہ نوع تصور بالنسبۃ الی الباطن بالبیان
ما ہو کامل فالظاہر ای القاصر اقل ما یحدث منہ فی الانسان فی حال العیاء والکمال منہ ما یلج اونسہ درجات الکمال والاعتدال
وہو ما یحصل بالبلوغ من غیر آتہ والظاہر من الغیظ حفظ المتن بنسبتہ ومعنا لنتہ والباطن الکامل منہ ان ینضم الی ما ذکرنا فی خط
مستناہ فقہما وشرعیۃ والظاہر من عدالتہ ثابت بنسبۃ الاسلام والعقل فاشہا یحکمان المراد علی الاستقامتہ ویدعو الیہا والیہا
الکامل منہما عرف بالاعتدال والاستدلال بان کان المراد منہما عن مسطورات دینہ بان لم یرتکب کبیرۃ ولم یصر علی صغیرۃ
فی سئل بظہور اثر دینہ وعقلہ فی الانوجار منہما علی ظہور اثر جماعۃ الامرۃ عن الکذب فی البین والظاہر من الاسلام ویاہ
بالیلا و بین المسلمین ونشوء علی طریقہم وثبوت احکام الاسلام بتبث الالبین والباطن منہ ما ثبت بالبیان بان یصف احدہما
کما ہو علی سبیل الاجمال وان لم یقدس علی تفصیلہ وان لیس فیہ یجب ما یجب تصدیقہ من الرسالۃ وامور الاخرۃ وغیرہا و اذا
عرفت ہذا فاعلم ان بشرط ان اشترط فی باب الروایتہ من اقل والعدالتہ الکامل منہما دون القاصر منہما فی حکم العدم فلا یقبل
روایتہ العسبی المقصور عقلہ ولا البائع المعنوی وہو الذی سے احتلط کلامہ فافعالہ وکانت بین افعال المجاہمین و افعال العقلاء
لانہ لم یحیی بالصبر فی جمیع الاحکام ولا روایتہ الفاسق لغوات اصل العدالتہ ولا المستور سفہاننا وہو الذی سے لم یعرف فسقہ و
عدالتہ لقصور عدالتہ واما الظاہر من الغیظ فشرط لصحتہ اصل الروایتہ حتی لم یقبل روایتہ من شدت غفلتہ خلقتہ بان کان
سہوہ و نسیانہ غلب من حفظہ او سامحہ ای ساہلۃ و مجاہزۃ وان وافق القیاس لغوات اصل الغیظ بالنیان او بعدم
الابتمام بشان حدیث والمساہلۃ عدم المبالاۃ بالسہو والمخطاۃ والمساہلۃ لئلا یخذل فی الامور بالجزم والمجازفۃ بالحکم
من غیر خبرہ و یتقظ فار سے معرب والکمال منہ بشرط القبول علی الاطلاق سے قعرت روایتہ من لم یعرف بالفقہ فلا یعارف
روایتہ روایتہ القبول تیرجح الثالث علی الاول فی الروایتہ لکمال الغیظ فی الثانی دون الاول و یقدم روایتہ الفقہ علی
القیاس و لا یقدم روایتہ غیر الفقہ واما الاسلام فلا یکتفی بظاہرہ فی صحتہ الروایتہ بل بشرط فیہ الکمال وہو البیان احوالا
کما فی سائر الشرط الا ان ینکر اماراتہ نحو اقامتہ الصلوۃ بالجماعۃ و اتیاء الزکوۃ و اکل فی بیتنا فیمتد بشرط البیان
لکمال و یكون ذلک بمنزلۃ البیان منہ فی حکم کمال یمانہ و ما حصل ان البیان لثبوت کمال الایمان انما یشرط فی حق
من لم یو جد منہ الدلالات للظاہرۃ علی الاسلام فاما فی حق من وجہت فیہ نفسہ قایمہ مقام البیان فلما لا یقبل خبر الکافر
لغوات اصل الایمان ولا خبر من لا یعرف اسلامہ بالبیان او الامارات الظاہرۃ لانہ اسو حال من المستور وان حکمنا فی حقہ بظاہر
الاسلام بالیلا و بین المسلمین قولہ الا فی الصدر الاول علی ما نبین وروسے احسن من ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ انہ مثل العدل
فیما ینہ عن خباستہ الماد و ذکر فی کتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ و ہوا تصحیح متصل بقولہ لایكون خبرہ حجتہ و اراد بالصدر
الاول قرن الصحابہ رضی اللہ عنہم من فی منابہم من القرنین الاخرین فی خبر المستور فی باب الحدیث لیس السجۃ بانفاق

الروايات كبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة لآخر المستور من المعتد
الثلاثة فانه مقبول بشرط يذكر بان العدالة اهل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و
ليس تعديل اقوى من تعديل صاحب شيع واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضى لو قضى بشهادة
المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظر الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بخباسته المازة اختلف الرواية في خبره
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه قال عدل في هذا الخبر وهو على مذهبه فانه يجوز ان يقض بشهادة المستورين اذا لم يطمع
انهم لشبهت هذا التيميم فاما بقوله عليه السلام المسلمون عدل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال
صاحب شيع تعديل كل مسلم وتعديل صاحب شيع اصل من تعديده المزمع وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاحسان
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناؤه اخبره رجل انه قد روي عنه رجل مسلم في
لم يتوضا به والكان فاستاق فله ان يتوضا بذلك الماء وكذلك كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصريح لانه
لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفي بوجده ظاهرا لكن قال لبعده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حرمت مني اليوم فقال العدول ادخل وقال الموالى دخلت فالتقول قول لمسل لان عدم
الدخول شرط فلا يكتفي بخبره ظاهر كقول المتن قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بخباسته المازة
يحكم السامع رآته فان وقع في قلبه انه صادق تيميم من غير رآته الماء فان اراقه فهو احوط للتيميم ثم ذكر محمد
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رآته فان كان اكبر رآته صادق تيميم ولا يتوضا به لان اكبر الرأى فيما لم يوف
على حقيقة كالتيميم وان اراقه ثم تيميم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره او على هذا التقدير لا يجوز له التيميم فكان
الاحتياط في الارادة ليصير باءا لما لا يجوز له التيميم بيقين وان كان اكبر رآته انه كاذب توضا به ولم تيميم قال قيل
كان ينبغي ان تيميم ايضا احتياطا لمنع التعارض في كونه الفاسق كما في سوابقها لا يجب بين التوضي والتيميم احتياطا لثقل
الالفة في سوابقها قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص في الامر بالتيميم هنا مل بخبره من وجه فكان يحتمل
النفس اذا ثبت التوقف في خبره ليقه اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيميم اليه قوله ولا خبر الكافر والفسق
والمعتوه اذا وقع في قلت السامع صدق بخباسته الماء يتوضا ولا تيميم فان اراق الماء ثم تيميم فهو افضل كما فر
اذا خبر بخباسته الماء لا يميل السامع بخبره والى وقع في قلبه صدق بل يتوضا بذلك الماء ولكن ان اراق الماء
اذا وقع في قلبه صدق ثم تيميم بعده كان ذلك افضل وان تيميم من غير اراقة وصله لا يجوز صلوة لان الكافر
لما يلزمه موجب ما خبره لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره لزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا
الصبي والمعتوه عند عامة المشايخ رحمه الله لان موجب ما خبره لم يلزمه ما قبله خبرها صارا لزاما على الغير وليس
لها ولاية الالزام على الغير بوجه الا يبره انه لا ولاية لها على نفسها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق
منقطع عن خبرهم اذا الكفر والعصا والعقبة لا ينافي في الصدقة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالتوضي
به ونفيس الاعضاء فكان الاحتياط في الالفة ثم التيميم بعده تحصل الطهارة والاحتراز من النجاسة بيقين ولا يجوز

التيمم من غير اراقة لانه واحد للماء الطاهر ظاهر قوله وسقط المعاملات التي تفكك من معنى الالتزام كالكوليات والمغضرات
والاذن في التجارات يتبرخ في كل معبر لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان كلما سجد بجميع
لكل الشرائط حتى يثبت اليه وكليم او ظلام ولا دليل مع الساجد لعل به سوء هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط ليس مرجح
جهة الصدق في الخبر فيصالح ان يكون لمن ماؤ ذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احتراز به عافية الزام محض من تحريف
العباد والمحقق التي تجر في هذا الخوض فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولغلبة الشهادة والاهلية بالولاية
لانه لما كان من قبيل الارادات لم يكن بد من اية الولاية للخبر ليصل خبره للالتزام ومن زيادة تأكيد ما بشرط لفظ الشهادة
والعدد ونحو التلبس وصيانة للتحقق المعصومة واما ما فيه الزام من وجه دون وجه كعمل الوكيل ومجر الاذن ونحوها
فان فيه يشترط احد شرطى الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا لمعنى الالتزام من وجه واما ما ليس
فيه الالتزام بوجه كالكوليات والمغضرات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل من غير حد لان ادوية بدل مبيها كان او
بالفاسد لما كان اذ كافر الوحيين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التيمم فان
الانسان كلما سجد العدل المحرر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يثبت اليه وكليم او ظلام فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا
من اشترائط لم تقطع للمصلح وفيه مرجع عظيم لسقط اشترائها للضرورة لان لها اثر في التفتيح وقوله ولا دليل مع اسناد
يعمل به سوى هذا الخبر ببيان للزوم الضرورة جهنا واحتراد من اخبار الفاسق نجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم
الراى لان الضرورة فيه ليست شلما فيما نحن فيه اذ تسلسل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو لم
الضرورة لازمة فوجب نعم التحكيم اليه فاما جهنا فلا اصل يعمل به فعمل الفسق بدر او جوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان
ان الخبر جهنا لزوم لان العهد والوكيل يباح اما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه الشرائط في
الخبر ليعرج جانب الصدق في خبره ليصل الخبر للالتزام وذلك اعتبارا لما ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور
الدين ولا وجه الى اشترائها فيما لا لزوم فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في محل الطعام وحرمة وطهارة
الماء اذا تبادر الى الراى لان ذلك امر خاص لا يستقيم لمقتضى من جهة العدل فوجب التحريم في خبره للضرورة وكونه مع سقوط
الاهلية والشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه خبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان
الماء في الاصل طاهر فلم يجعل الفسق بدنا ولا ضرورة في المعصية راية في امور الدين اصلا لان في العدل كثرة وجههم
حنية فلما صار اليه بالتحريم في جواب ما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان لا يقبل
غير الفاسق في الاخبار نجاسة الماء وطهارة محل الطعام وحرمة وان تبادر الى مقتضى اكير الراى لان ذلك من امور الدين
كما لا يقبل خبر الكافر والعبيد والمعوية في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اى الوقوف على طهارة الماء و
نجاسته وحل الطعام وحرمة ما خاص اى بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بام يقف عليه جميع الناس حتى امكن التفتيح
من جهة العدل بل ربما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الفياض والاسواق والغالب فيها الفاسق
فوجب قبول خبره مع التحريم للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والعبيد الوحيين فقال وكونه اى كون كفا

من صفة النسخ الى الشهادة متى لو قصر القاضى بشهادة فينفذ وانما التهمة له شتم الكذب من خبر وميث يلزم من خبره
من الاجتناب والاقدام ما يلزم فيه فلا يكون خبره لما على النفي ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها بخبرها بما يلزم غيرها فيكون خبرها لما على النفي ابتداء
من غير ابلية لزام فلا يقبل نعم اشار الى الجواب ما يقال لما تحققت الضرورة هنا فيجب ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب
تحكيم الراى كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تنفك
بما لا يصدق والكذب في غير ما كمن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الما في الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطعام
وهو سهل فيلزم به واذا كان كذلك لم يحل النسخ به بل اعتبر منه من وجهه لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم الراى اليه بخلاف
المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثم لازمة على ما بينا وبخلاف الاما ديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المعية الى قبول رواية لان في الدليل الذين تلقوا
نقل الاخبار كثره يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله والاصحاب

الموسى فالذهب المختار انه لا يقبل رواية من عمل الموسى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى موسى سبب
داع الى التقوى فلا يؤمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الموسى سيلان النفس الى الاستلزام من
الشبهات من غير داعية الشرع والاحتمال تمام اذ التهمة وسبب الملة الى الدين المعلن من اتبع الموسى من يجب الكفارة
كغلاة الجبهة والردافض ويسمى الكافر المتناول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتناول واختلف في اقسام
الادنى فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان تحسبا مستظما
للمدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل والمسلم وذهب اكثرهم الى ردّها لان الكافر
ليس باهل للشهادة ولا لروايته لما بينا وكونه متا ولا متنا عن المعصية غير عالم بكفره ولا يحل له الا لهما فان كل كافر متناول
او اليهود لا يعطون بكفرهم وقورعه عن الكذب كقوله النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الفراء واختلف في اقسام الشك
ايضا فذهب القاضى الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الحق في العمل ان من قبل
والنسخ في الاعتقاد او له لانه اقوى غاية ما في الباب انه باهل بفسقه لكن بهاء فسق اخرا تنضم الى فسق فكان ان
بالنسخ ولم يكن عذرا بجملة نفسه وبرقماء وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب والنسخ من حيث
الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال كيف من ارتكب اى الذنب او بخروجه
من الايمان فهذا الاعتقاد يدل على التحرز من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظيرة متناول
ستروك التسمية عمدا وشرب المسكر على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا الخطا بية من الردافض فان
شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بصدق المية اذا اختلف عندهم انه محقق ويقولون المسلم لا يملك كذا با فاعتقادهم
هذا يمكن كتمة الكذب كتمة شهادتهم فا روايتهم بهذا القسم فمقبولة على الاطلاق عن بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من
انما وتهمة الكذب فان من امتزج عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحززا من الكذب عليه وعند بعضهم لا يقبل اذا كان

مد لائقه ولم یکن داعیا للناس الی بواہ ولا تقبل اذا کان كذلك وهو مختار الشیخ من ذہب عامة اہل الفقه وحدث
لان دعوتہ للناس الی بواہ وجماعته فی ذلك سبب دفع الی التمسک الی الافتراء والکذب فیورث ذلك تحته فی
روایۃ کما فی شہادۃ الولد لوالده فلما تقبل و ذکر ابو الیہرسمہ البدان المبتدع ان کان ممکن یکمن لا یقبل فیہ وادان
مکن لا یفر فان کان من یعتقد فی الاحادیث علی رسول اللہ علیہ السلام لا یقبل فیہ لتوجہ الکذب کالکرامیۃ
فاحتمل یعتقد ان جواز وضع الحدیث للترغیب والترہیب وان لم یکن من یعتقد الوضوح وکان مد لا یقبل فیہ وارجح
صدقه علی کذبہ قولہ اذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان کان الراوی مدعی باللقہ والتعمیم فی الاعتقاد کما حکاها الراشد
والعبادة الثمثة ویدین ثابت ومعاذ بن جبل والی موسی الاشعری ومائشہ رضی اللہ عنہم ونحسب من المستحب
بالفقه والنظر کان حدیثہم حجة یرکبہ القیاس دان کان الراوی معروفا بالعدالة والحفظ والعقب واول الفقه
الی جرمة والنس بن مالک فی الحدیث قلنا وان خالفه لم یرکب الا بالضرورة وانفسد
باب الراوی ولما بین الشیخ رحمة اللہ علیہ فی خبر الواحد وکونه حجة شرعیة بیان شرط تقدمہ علی القیاس فقال
ان کان الراوی معروفا باللقہ کالجماہر المذکورین کان حدیثہ حجة یرکبہ القیاس عن الجہود ویکمن من مالک رحمہ اللہ ان
القیاس یقدم علی الحدیث فمکن شہادات کثیرة فیہ فانه یجوز ان یكون الراوی ساهیا او خاطا او کاذبا ویجوز انہ لم یکن
من النبی علیہ السلام القیاس ما تمكنت فیہ الاشبہة واحدة وبسبب الخطا وما فیہ شبهة واحدة اولی ما فیہ شہادات کثیرة
واجب الجہود باجماع الصحابة رضی اللہ عنہم فانہم کانوا یرکبون احکامہم بالقیاس اذا سمعوا خبر الواحد وبان نسب الواحد
یقین باصلہ لانه قول الرسول علیہ السلام ما شہدہ فی طریقہ وبو الثقل والراے محتمل باصلہ فی کل وصف ذلک وصف من صفا
النصن یحتمل ان یکون هو الموشی فی حکم ومتمثل ان لا یكون وکان الاحتمال لما ثبت فی الاصل اقرے من الاحتمال الثابت
فی اطریق بعد التیقن بالاصل فکان الاخذ بما ہواضعف احتمالا و هو الخبر اولی والعبادة اما جمیع مبدل فان من انحر
من یقول فی عبد عبدل و فی دیر دیرل و جمیع عبد وضعا کالنساء للمرأة وھم عنہما القطار عبد الدین سعود و عبد القد
بن عباس و عبد الدین فخر و عند المحدثین عبد الدین الزبیر مقام عبد الدین سعود و فی اللہ عنہما فکان الراوی
معروفا بالعدالة والعقب واول الفقه دان وافق حدیثہ القیاس محل بہ وان خالف القیاس لم یرکب الخبر الا بالضرورة
وانفسد ادباب الراوی من کل وجہ فی اذا کان موافقا لقیاس ومخالف لقیاس لم یرکب احادیث وقولہ وانفسد ادباب الراوی
تفسیر للضرورة یعنی اذا کان مخالف للقیاس من کل وجہ یرکب بالقیاس لان ضبط حدیث رسول اللہ علیہ السلام علیہ السلام
قد اوست جمیع الکلام والوقوف علی کل معنی منہ فی کلامہم عظیم وقد کان نقل الحدیث بالمتن مستقیفا فلیکن کما بار
فی کثیر من الامبارم لکن علیہ السلام بلذا وستم عن کذا فاحتمل ان یرا الراوی نقل معنی کلام رسول اللہ علیہ السلام بعبارة
لا ینتظم المعانی التي انتظمها عبارة الرسول علیہ السلام لقعور منہ عن درکھا او النقل بالمعنی لا یقین الا بعدہم المعنی فیدخل فی ذلک
المنسب لکلیۃ زائدة فملوا عنہا القیاس فان الشبہة فی القیاس لیت الا فی الوصف الذی ہواصل القیاس تکتف شبہة فی
متن الخبر بعد ما تمكنت شبہة فی الاتصال فکان فیہ شبہان و فی القیاس شبہة واحدة فیتا یلے مثل ذلک المنسب ترجیح

ما هو المثلثية وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي هريرة عن المرأة أسي ومثال ما ذكرنا حديث أبي هريرة
 رضي الله عنه في المرأة وهو روى من أبي هريرة في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الأبل والحمير فمن جازى
 بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصافها من تمر والتصريح في الآية الجمع
 يقال صرير المار وصريرة إذا جمته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة وترك الحلب ودمرة لتبين في
 أنها غزيرة اللبن والشأن في حملها من أجل التفرقة مما يحتمل أن المشتري إذا جازى بعد الحلب غلات ما تحمله تمسك بهذا
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التفسير ليس المشتري ولاية الركب بها من غير شرط
 لأن البيع يقتضي سلامة البيع وقبله اللبن لا تقوت صفة السلامة لأن اللبن ثمرة وبعدها لا يندم صفة السلامة
 قبلتها أو لم تملكها فاما الحديث فمخالفة للقياس لأن ضمان العدوان فيما له مثل مقدور بالمثل وفيما لا مثل مقدور بالقيمة بالاجماع
 نعم اللبن إن كان من ذوات الاشكال فيمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وإن لم يكن شليا
 فيضمن بالقيمة فأيجاب التمكن أن يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب ولسنة المومنين للعمل بالقياس رضا
 للاجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا لأنه إنما يقبل من أحاديث أبي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فاما
 ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الأسرار والمبسوط فان قيل أنكم علمتم بغير الفقه على مخالفة القياس مع أن رقا
 مسند الحديث وأنه لم يثبت باللفظ بين الصعابة رضي الله عنهم فبغير المرأة أو كماله بالقبول والعمل به لأنه أثبت متنا ولا
 واقوع سند روايته وهو أبو هريرة رضي الله عنه على رتبة في العلم من المعتمد قلنا قد دس خبره بالتفقه كثير
 من الصحابة مثل أبي موسى الأشعري وجابر والسري وعمران بن حصين وأسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والقبول
 مثل علي بن داود وابن عمر وجابر والحسن والبراهيم وكقول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس
 اليسا شير في الأسرار وأعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقديمه على القياس هو ذهب عليه ابن أبان اختاره
 القاضي الإمام أبو زيد وخرج عليه حديث المرأة وتا به أكثر المتأخرين فاما عند الشيخ أبي الحسن الكرخي ومن تابعه من
 أصحابه فليس فقه الراوي شرطا لتقديمه على القياس بل يقبل خبر كل مدعي ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب ولسنة
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الإسلام أبو اليختر واليه مال أكثر العلماء لأن التفسير من الراوي بعد ثبوت
 عدالة وضبطه موثوق والطاهر روى كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة
 والرواه العدول لأن الأخبار رويت بلسانهم فعملهم باللسان ينح عن غفائهم عن الخطأ وعدم فهم آياه وعدالتهم وتقويم
 تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولأن القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية والوقوف على القياس
 الصحيح شذوذا فيجب القبول كذا في توقف العمل بالأخبار واستدل فيه على صحة هذا القول بأن عمر رضي الله عنه قبل حديث
 حمل بن مالك فهاجذين وقضيه وان كان مخالفا للقياس لأن الجنتين إن كان حيا وجبت الذبابة كالملة وإن
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا إن نقضه فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر النعاك في تورث
 المرأة من ودها وكان القياس عنده غلات ذلك لأن الميراث إنما ثبت فيما كان يملك المورث قبل الموت والزوج

لا یمک الدیة بل الموت لانها انما تجب بعد الموت وعلو انما لم یکنوا من فقہار الصحابة ولم یفعل جذا الیوم من صحابہ
 ۱ یفعل بل المتقول منهم ان غیر الواحد مقدم علی القیاس لم یقتل التفسیل الا ترى انهم علو الخبر الی ہریرۃ فی الصائم
 اذا اکل او شرب نامیاً وان کان مخالفاً للقیاس حتی قال ابو حنیفۃ لولا الردایۃ لقلت بالقیاس وقد ثبت من
 ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ قال جازنا من الصدق علی وعن رسولہ فعلی الاس والمین ولم یقتل من احد من اسلف
 اشتراط الفقہ فی الردی فثبت انہ قول مستحدث واجاب عن حدیث المعمرۃ واشباہہ فقال انما ترک اصحابنا
 العمل بالمخالفة للکتاب وبعو قولہ تعالی فاعمدوا علیہ بشئ ما عتمد علیکم واکنتہ المشہورۃ الموجبۃ لایجاب البقیۃ
 منہ تعذر المثل صورۃ وبعو قولہ علیہ السلام من اعترق شققتا لہ فی عبد قوم علیہ نعیب شرک لہ ان کان مؤکراً
 احمدیث والمخالفة للاجماع المنعقد علی وجوب الا ائیل والیقینۃ عند قنات العین وتعذر الرد لاقوات فقہ الراوی علی
 الا فلا یسل ان الباہرۃ رتبۃ الصدقہ لم یکن یقیما بل کان نقیما ولم یعدم شئاً من اسباب الاجتہاد وقد کان یفتی
 فی زمان الصحابة رتبۃ الصدقۃ بما کان یفتی فی ذلک الزمان الا فقیہ مجتہد مع انہ کان من المهاجرین من ملیۃ
 اصحاب رسول اللہ علیہ وسلم فی القواطع وقد دعا للنبی علیہ السلام لہ بالتحفظ فاستجاب الصدقۃ فیہ حتی انتہی
 فی العالم ذکرہ وحدثہ وقال سحاق النخلة ثبت عندنا فی الامام ثلثۃ الاف من الاحادیث روئے ابو ہریرۃ
 سنا الفاً وخمسائۃ وقال البخاری روئے عنہ سبعائۃ نفر من اولاد المهاجرین لوالا نصار وقد ردی جماعۃ من الصحابۃ
 منہ فلا ویب الی ردیۃ القیاس قولہ وان کان الراوی مجہولاً لا یرت الاجدیت رواہ ابو ہریرۃ منہ
 وابعتہ بن سعید وسلمۃ بن الحق فان روئے عن السلف وشہدوا ببعثۃ او سلکوا من الطعن صار حدیثہ مثل حدیث
 المردون وان اختلفوا فیہ بکل التفاضل عندہ فکذلک عندنا وان لم یظہر من اسلف الا الرد ولم یقبل حدیثہ وصا
 مستکراً وان کان لم یظہر حدیثہ فی السلف فلم یقابل بہ وولا قبول لم یجب العمل بہ لکن العمل بہ جائز لان الدلۃ
 اصل فی ذلک الزمان حتی ان روایۃ مثل هذا الجہول فی زماننا لا یعمل بہ لظہور افسق معار المتواتر لوجوب
 علم الیقین والشہور علم الطمانیۃ وخبر الواحد علم غالب الراوی والمستنکر منہ یفید الطن وان لطن لایفید من الحق
 شادہ المستتر فی جزاء الجواز لعل بہ دون الوجوب اعلم ان مائۃ السلف وما ہیر انما اتفقوا علی عاۃ تبیین
 الصحابۃ لان عدالتہم ثبتت بتبدیل السدا یاہم وثمانۃ علیہم فی اتے کثیرۃ مثل قولہ السابقون الاولون من
 المهاجرین والانصار والذین اتبعوہم باحسان رتبۃ الصدقۃ ورضوا عنہ الآیۃ وقولہ عز اسمہ والذین منہ
 عن الکفار الآیۃ وقولہ جل ثناوہ لقد رنک اللہ عن المؤمنین اذ یبا یونک تحت الشجرۃ فی شواہد لہا کثرۃ ویقول
 الرسول علیہ السلام صحابی کالجزم باہم اقد یتیم اہد یتیم ولا شک انہ لا اہتد من غیر عدالتہ وقولہ علیہ السلام
 لا تمزک ولا صحابی الا بغير فلو الفق احدکم لکمال الارض ذہباً با درک مداحہم ولا تصیفہ وقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی
 اختار لی اصحاباً وانصاراً واما ما روایہ عنہ اللہ تعالی لایکون لمن یریس یعدل ولا تعدیل اعلی من تعدیل علام
 النیویب وتعدیل رسولہ کیت ولولم یر والثنا لکان ما اشتهر وتواتر من حالہم فی الجورۃ والجماد وبہلہم الجمع ذالاً

في قتالهم لاء والاولاد في مولاة الرسول ونصرتة كافي في القتل بعد انتم والماجرى بينهم من الفتن فبنا على التاويل
 والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب بصدرا اليه وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا
 فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهب جماعة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعية الى ان من صحب
 النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ ما خوذ من العبوة وبه تعلم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليون
 الى انه اسم لمن اخص النبي عليه السلام وطالت صحبته على طريق التتابع له والاخذ منه وكهنا لا يوصف من جاز
 ما لماسحة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذالم يكن على طريق التتابع له والاخذ منه وكذا الوصف زيد
 انه ليس مما سب عمر وقد صحبه والحفظ لا يثبت بالاتفاق قال الترمذي رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه
 ثم كيف للاسم من حيث الرفع العبوة ولو سامة ولكن العرف يختص للاسم بمن كثرت صحبته ويمسك ذلك بالتتابع
 والاقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بقدر يزيل بقرب وسمعت عن شيخنا رحمه الله ان ادنا مائة اشهر وعين سعيد
 بن المسيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او شتين وغرامه غزوة او غزوتين و
 اذا عرفت هذا علمت ان الجمل في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يسكن فحاشه
 الا برواية الحديث الذي رواه ولم يثبت مدالة ولا نسقه ولا طول صحبته واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية
 حديث او حديثين وقد عرفت مدالة الصحابة رغبة النبي عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم كيف يكون هو خلا
 فيهم وعلمت ان وابقتة سلمة وسقلا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اقتارة الاصوليون
 لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجباله اسه كان مجهول في رواية الحديث
 حتى لا يعرف الا بهذا وطراز من مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجباله غير مألوفة من القبول
 مسند مائة الاصوليين واصل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل وابقتة بن سعيد وهو ابن سعيد بن
 عبيد قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بهاروى ان رجلا على خلف الصفوف وحده
 فامر النبي عليه السلام ان يعيدوا مسلمة بن الحبحم بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح
 الياء واسم الحبحم صخر بن البليد بن ابحارث ويقال سلمة بن عمرو بن الحبحم نسب له جده وروى عن النبي عليه السلام
 انه قال فبينما هم على جارية امرأت فان طارعتني فله وعليه مثلها وان استكر لم فخره وعليه ثابا ولم يعمل بهذا
 الحديث لان القياس الصحيح يرويه وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المرأة ومصلح من كان
 بن ابي بن زبير بن عطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام ولكن الكوفة
 وقيل يوم احمره بالمدينة سنة وثلاث وستين روى قصة برقع كما بينها في رواية مثل هذا الجمل على خمسة اوجه ان
 روى عنه السلف وشهد وابقتة لى بعبوة حديثه او بعبوة المروى يعني روايته عنه للقبول والعمل به لا الرواية
 او سكتوا عن الثمن والرواية المبلغهم رواية صار حديثه في ذين الوجبين مثل حديث المعروف بالفتنة والعدالة
 والغبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فتنة وضبط وتقوى ولم يسموا بالتفصيل في امر الدين وكانوا الا

بعدى الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الالحاد والزندقه ويدعى التسبوة فاما المنكر
فيمثل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل السنة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان
من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك
مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها الباعري بن عيسى الخزرجي طلقها ثانيا فامتنعت اصروا من شعبي فاستقبلتها
وكان النبي عليه السلام بيثه مع علي رضي الله عنه الى اليمين فالطلاق فالدخول في نفوس بني مخزوم الى النبي عليه السلام
تقال يا رسول الله صل الله عليه وسلم ان ابا عمر طلق فاطمة ثلثا فحل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى
فارس اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يايتها المهاجرون الاولون فانتكحها ابن ام مكتوم
فانكحها اذا وصفت عمارك لم يرك فزده عمر رضي الله عنه وقال لا نكح كتاب ربا ولا نسنة بنينا يقول امرأة لا ذرة هت
ام كذبت اعطت ام نسيت اتهمها بالكذب والنفقة والنسيان ثم انبراه ورد منها لثا للكتاب والسنة فدل على ان
في كتاب الصدوق في سنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب
بنوا نسة بنينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اولو كان المراد من النص والسنة لثا النص وروى
السنة وشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تحرجوه من بيوتهم ولا يخرجوه من
ومن السنة اتقال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ووده ايضا اساتة ابن
زيد وسليمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب الفخري والثوري وروان بن الحكم وروى عمر كان
بجيزة اصحاب رسول الله عليه السلام وروى الله عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل قراكم النكير على ان مذاهبهم فيه
المذاهب فثبت ان هذا الحديث منكرا لم يجز اهل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اسي لم يبلغهم حديث الجوز
ولم يظهره وولا تهول ثم ظهر من بعده وهو الوجه الخامس لم يحجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا وافق القياس
اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصلة الاول فالعالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة
في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب العمل به في خبره وباعتباره لم يشتر في السلف يمكن تهمته
الوجه فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يقتضي
هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الاميرة رحمه الله فان قيل اذ وافق القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا
بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافته الحكم اليه فلا يمكن نفيه القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا
الى الحديث فاما رواية مثل هذا الجوز في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتأيد بقبول العدل فلهذا انسخ
على اهل الزمان ثم يخص الشيخ الكلام وبين ما صله فقال فصار المتواتر اسي انهم المتواتر لوجب علم اليقين وفي مقابلة
الموضوع لا انقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طائفة وفي مقابلة المستنكر لان المشهور حجة يمكن ان يكون غير
موجة والمستنكر على ماله والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه اسي من ان خبره يفيده الظن الوهم فان الظن ما كان جانب
الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه بقلب الراي والوجه ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر منه في المقابلة وغيره

لم نال لاي اى جبر الاعد الذي هو معروف بالقبض والعدالة وفي حكم المعروف وفي مقابلة المستر اى خير المجهول الذي لم يقبل برود لا قبل لان ذلك لا يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفة قوله ولا يمسلا من الراى بعد الرواية اذا اتفق الراى بطلان ما رواه او مل بمخالفه فذلك لا يلزم من ان يكون قبل رواية الحديث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يلزم كل واحد من ان يكون خلافاً بقيقين اى لا يتبين ان يكون مراد من الخبر ولا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبية وان ترك ذلك الخلف بالحديث ورجع اليه فعل عليه احكاماً للنظر به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بقيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحيل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين واجب بالاثبتين خلافاً لذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بقيقين كما كان اللفظ عاماً فعمل بمضمونه دون عمومه او كان مشتملاً كما او بمنى المشترك فعل باحد وجهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لثمة لا يتغير بتاويله وعمله بخلاف الظاهر وتاويله لا يكون محتملاً لغيره كما لا يكون اجتهاده جرم من حق غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان التفتيش له وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بقيقين فذلك يوجب جرحاً في الحديث لان خلافاً ان كان مطابقاً خالف الوقت على انه منسوخ او ليس بنات وبما الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ليس بنات ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلا بان خالف قلعة المبالة والتهاون بالحديث او لنقدته واسيانه فمقتضى ذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً اذا ظهر انه كان منفكاً وخلق لك مانع عن قبول الرواية ولا يقال انما صدقنا ساقطاً بالخلفان لو ظهر مقتضى الحال فلا يقدح ذلك في قبول روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول قد بلغ الحديث منه اليقينة وثبت نسقه ولا بد من الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاستدلال من مخطوطة روية فاذا لم يجرز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت وبمجنون لانه احيوة ومقتضى كائنا ثابتين بقيقين فلا يظهر بالموت وبمجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال يسئل لانا من ولوع الكلب سباعاً ثم صح من فتواه انه يظهر بالغسل ثم انما فيسقط العمل بما روى ويكره على انه عرفنا انتساقه ليد وارت ما تشته رغبة الساعين ان النبي عليه السلام قال يا امرأة كحمت نفسها بغير اذن وليها فكما باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصت بنت اخيهما عبد الرحمن من المذخرين الزبيريين كان عبد الرحمن غائباً فلما اكتمت فقد جوزت لكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروجة من النساء فلان نبيها لعباً بها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها بقيقين به نسقه قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهراً ولا يحتمل الخفاء وعليه يعمل على الانتساق اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مر به فيه كان الطعن بالاسرار ويشرب بالنبي لمن يتقيد بائمة ويركض الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب ومنتهم به لان الظاهر ان التعصب على عليه فالطاعن بما يوجب الجرح بالاتفاق من
هو معروف بالعدالة والنسبة والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من
أئمة الصحابة رضى الله عنهم لا يقيح في الحديث اذا كان من سبجوزان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان السجدة
عليه السلام رخص للمخالفين في ان تترك طواف الصلوة ثم صح عن ابن عمر رضى الله عنه انها تقيم حتى تطفئ وتطون
فلا تترك به العمل بالحديث المخالف لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا تترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن محل خلافه
على وجه من وقد امكن بان يقال فما حصل وانتي بخلافه لانه خطى عليه النفس ولو بلغه لرجح اليه فالواجب على من بلغه
ان يعمل به فاذا لم يعمل مثل ذلك الحديث انحاء عليه فلا يسط العمل به فيجرح من ان يكون حجة لانه لما انقطع قوه به انه
لم يبلغه ولا يلين به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواد رواه هو او غيره كان اسن الوجوه ان يحصل
على انه عرف انتفاه فترك العمل به وذلك مثل روى عباد بن عبد الله عن الصادق عليه السلام عن النبي عليه السلام بالبكر بالبكر جلد مائة
وتغزيع عايم والثيب بالثيب جلد مائة ودرج بالحجارة اى عازنا البكر بالبكر وحاد الزنا الثيب بالثيب كذا انهم طبع من خلفا على حديثهم
انهم ابو الجح بين الرجم والجلد بعلمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساق هذا الحكم وكذا لك صح عن عمر
رضي الله عنه قوله لا تفتي احدكم فلعنوا بالروى مرتدا وقول عمر رضي الله عنه كفى بالكفر فتنة مع علمنا
انه لم يخف عليها الحديث فاستدلنا به على انتساق حكم الجمع بين الجلد والتغزيب وقوله وكحل على الانتساق يتعلق بالقيمين
اى يحل الحديث صيرورته منسوخا لما لفة الراوى قولنا او علما ولما لفة غيره من ائمة الصحابة رضى الله عنهم والانتساق هنا
مفسر بانتساق المبنى للمفعول لا مصدر انتساق لانه متعدد ليس المراد هنا الانتساق قوله واختلاف فيما اذا انكره الراوى عنه قال بعضهم
يسقط اصل به وهو لا شبه وقدي قيل ان هذا قول لى يوسف رحمه الله فلا فالحمد لله وهو فرع اخلا فطاعته تشا به دين
على التماسه بغيره وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يقبل وقال مجروح يقبل الطعن اليهم لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في
الشاهد ولا يفتخ العمل به الا اذا وقع مفسر انما هو الجرح متفق عليه من اشتهر بالنسبة والاتقان دون التعصب والعداوة
من ائمة الحديث اى الحديث المروي عنه وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث
قط او كذبت على او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك فعلى الوجه
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاسل والفرع مكذب لا اخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب
للجرح في الحديث ولكن لا يقيح ذلك في عدالتهم للثبوتين بعدالة كل واحد وقوع الشك في زوالها فلا تترك اليقينين
بالشك كينيتين شكافيتين متعارضين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهم فائدة نظرية في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك
الخبر كذا انه عاتى نسخ الاصول وكانا في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
وجماعة من اصحابنا واهل البيت من جليل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار لتمام الامام الى زيد
ومن تابعه من التاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لا يتسكين بان حال كل واحد
منهما محتالة فان حال المدعى يمثل السوء والغلط وحال المنكر يمثل النسيان والغلطة اذا الانسان قدير وى شيئا لغيره ثم

نفس بعدية فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما محل ثقة وكان مصدقا في حق نفسه فلا يظن ترجيح من بهته الصدق في خبر الراوي
بعد التبيين ان الامر كما لا يظن بموته وموته محل للراوي الرواية وبها يخالف الشواهد على الشهادة فان الاصل في انكر التمثل
للفرض الشهادة لان مبتدأ على التمثيل فاذا انكر الاصل سقط التمثيل ولا يثبت له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون العمل بالاسرى انه ليس
بالحديث ولم يحمله الحديث ولم يعلم بسماه على السماع مع الرواية عنه فاذا انكرها والمدمى مصدق في حق نفسه في السماع فحملت الرواية
واجتاحت من جهة بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في عاوية مشهورة فتكذيب الراوي او لان تكذيبه بل على
الوجه من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجع على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر
انما يكون محبة ومحملا بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره محبة في حق نفسه فينبغي بزيادته
الحديث او يصير هو منا قضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون محبة كما في الشهادة
على الشهادة دلالة اذ لم يتذكر بالتذكير كان منفلا ودواية لمغفل لا تقبل ولان كذا في البيان ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فتكذب كل الراوي ان لميل به ولا يسل فيه لتحقيق الاقطار في حق غيره بتكذيبه للرواية عنه وقد قيل ان هذا امر سقوط العمل بالخبر
الذي انكره الراوي عنه قول بي يوسف فلا يلزم منه انكاره على اختلافهما في سلسلة فكل واحد من المحققين في ادب القاضي ان من
ادعى عند القاضي بانه قضا له على خصمه كذا والقاضي لم يتذكر قضاؤه وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك فقبل عند محرمه ادعاءه بالنسبة
من جهة القاضي ولا تقبل عند ابى يوسف رحمه الله لانكاره من اينه القضاء اليه فذلك في باب الرواية وشال حديث ربيعة بن عبد الرحمن
عن سهل بن ابى صالح عن ابى هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فاشهدوا بي من محمد الذي اذكروا قال
فقيمت سبيلنا فاشهدوا بي من محمد الذي اذكروا فاشهدوا بي من محمد الذي اذكروا فاشهدوا بي من محمد الذي اذكروا فاشهدوا بي من محمد الذي اذكروا
فصل في احواله وجزءه في السبع وجوهها من الكتاب والنسبة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا متافضا لان ذلك من الامارات العرفية انما
فلكه وانما يقع التعارض بينهما بمكانا بالتسخير من المنسوخ فالتعارض عند من لم يجوز تخصيصه لعله هو وجود الدليل في بعض الصور مع تلف المدلول عنه
سواء كان لانع او للمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تلف المدلول عنه بل المانع والتعارض فبالجوازين المستامين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه
فالتمارض يوجب بطلان بعض الدليل المتعارض مع ثبوت الحكم من غير ان تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوبين الان كان كل واحد
منهما في النوع من سائر المانع فان تلف المدلول عن الدليل ايضا لا يكون الامانع فيكون ذلك المانع معاينة للدليل فيما تخلف عنه
ولكن اذا تعارض النصان يكون الحكم مستخفا من كل واحد لا محالة فيتحقق التعارض فلذلك جميع الشيخ بينهما كذا اقبل لان ذلك امر
التعارض والتناقض من علامات العجز فان امر قام محبة متناقضة على شيء كان ذلك المعجزة عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت
كل دليل ما يحتمل ليل آخر يوجب خلافا كان ذلك المعجزة عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والمعجزة من ذلك بناء على العمل بمقتضى قوله
الاشياء فاعلم تعالى من ان يوصف بالعجز ولا يحمل ثبوت انه لا تعارض لالتناقض في محبة حقيقة وانما يقع التعارض من جهة كمالها بانها
والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متعدها فيكون نسخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاخير لم يكن التمييز من المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهره لثبوت البينة من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم ارجع الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لثبوت هي الممانعة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي لاداعي تهلبني فنسنت كما قصدت ومنه يسر السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

وفي اصطلاح الاصوليين هي تفاديل كجملتين المستأنتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدها بالمستأنتين احتراز عن غيرهما لان التذات لا يتحقق بين
 القوي والضعيف بل ترجح القوى عليه فالمشهور لا ينافي المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور ولعدم إمكان الجمع احتراز عن إمكان الجمع
 بينهما فان التذات الذي هو المركز في المعارضة ليستقط هذا المكان الجمع لوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة الحكموم به والحكموم عليه لان تحقيقه
 يناقض لكلا من لانما تضاد المعاد هما فانك اذا قلت اكل بريد ويشوي لا يتألفه قولك اكل لا يبرج ولا يشوي اذا ذهبت بريد اكل
 لا يقتضي الحكموم عليه اذا قلت المكره الخ لا يسهل له قدرة على الامتناع لا يتألفه قولك المكره ليس يختار طعمه من انما خذ دراهمه وشهوة لا تختار
 الحكموم به ويندرج فيما ذكرنا من شرطه في صحة الزمان المكان الاضافة والقوة والفعل والشرط لا يكاد اذا قلت زيد عا السرك في هذا الزمان المكان
 زيد ليس عا السرك في زمان ومكان آخر كان الحكموم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب لعمرو زيد ليس باب اي لخاله اذا الحكموم
 في الاول ابوه عمرو في الثاني ابوه خالد وقلت لعمرك في الدنيا بالقوة لعمرك ليس بك في الدنيا اي بافضل اذا الحكموم فيهما امران
 متغايران ولو قلت ارجو اسودا وطلعت النجعة ليس باسودا في جميع اجزائه كان الحكموم عليه في الاول لبعض الاجزاء وفي
 الثاني كلها فيغائران وكذا اذا قلت اجمع فمخرج بلعصرى بشرط كونها بمخرج ليس بمخرج بلعصرى بشرط كونها اسودا فان الحكموم عليه في الاول
 اجمع الموصوف بالبياض في الثاني اجمع الموصوف بالسودا وها متغايران والجملة شبيهة ان لا يتألفان الكلا من الاخر في شئ البتة الا في
 الشئ والاثبات فيلحق احدهما ما ثبت الاخر عليه من كمال الحكموم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة بين الاثنين المستقيم المستند
 او بين الاثنين المعصير القياس اقول الصعوبة على الترتيب اجمع ان الحكم لان التعارض متى ثبت بين اثنين فسيقتضي تساوقا لا يندفع كل واحد
 منهما بالآخر فيوجب المعصير الى ابعدهما من جهة اذا اردنا ان متناقضان فاسبيل فيه النزوح الى طلب التماثل فان علم التعارض فيجب
 العمل بالتماثل كونهما متساويين في المقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لاعتدال العمل بهما واعد ما عدنا لان العمل بهما ليس له
 من العمل بالآخر فلا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل بهما ايضا لوجود الدليل الذي يبين العمل بهما فلا يجب العمل بمسب
 بهما بل انه منسوخ واذا تساوقا وجب المعصير لعل فيمكن به اثبات الحكم لان الحادثة لا تقتضي باذا لم يوجد فيه من الكائنات تساوقا لعل فيمكن
 فلا يبرهن دليل آخر تعريف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين اثنين وجب المعصير لئلا يثبت ان وجدت وهو من قول ان الحكم والى قول
 الصعوبة والقياس ان لم توجد وان كان بين اثنين وجب المعصير الى ابعدهما من جهة اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصعوبة
 مطلقا فيما يدرك بالقياس فيما لا يدرك بمثل أبي سعيد البزدي وجب المعصير اقول لهم اوله فان لم يوجد في القياس يوده ما ذكره الامام في الاما
 في شرح التتبع حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين اثنين فالميل الى السنة وابطلان وقع بين الاثنين فالميل الى اقول الصعوبة
 وان وقع بين اقول الصعوبة فالميل الى القياس لا تعارض بين القياس بين قولين قول الصعوبة وقول في من لا يوجب تقليد الصعوبة الى
 فيما يدرك بالقياس مثل أبي الحسن الكرخي وجب المعصير ما ترجع عنده من القياس وقول الصعوبة لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة
 قياس آخر وكان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان القول الاول يكون قوله
 على المترتب في كل شئ متعلقا بالجميع اى حكم المعارضة بين اثنين المعصير الى السنة وبين الاثنين المعصير الى اقول الصعوبة في كل
 والقياس لكن على الترتيب لا على تساوق فيصير اسهل اقول الصعوبة رفضه عند من ولا تخير لى القياس وان كان القول
 الثاني يكون قوله على الترتيب في كل شئ متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس اقول الصعوبة كنه الكتاب مقدم من سنة السنة

فقد العجز عن العمل به ليعار الى السنة متقدمة على القياس واقرالى الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل به ليعار الى احد ما ويكون
المراد على هذا الوجه بمعنى ارد قوله لتساخطا اى سقط كل واحد منهما ولزمت له تساقطهما فكان حسن قوله وعند تدر العجز المحجب
تقرير الاصول اى الى بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يزيل به او جرد التعارض في الجمع يجب تقرير
الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سور الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الاثنين والعجز
الى السنة قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول للمومنين يوجب القراءة
على التقدير لو روده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبذلك الباق والسياق والثاني فيبقى وجوبا عند اذالاتها لا يمكن
مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند جماعة اهل التفسير فتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان
امام فقرأ آية الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث العرف واذا قرئ فاستمعوا له لا يعارضها قوله عليه السلام لا تلو
الا بقية تحت الكتاب لانه محتمل في نفسه تقدير اذ به في الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين الاثنين والقياس ما
روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان ابنه صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة بركوع وسجدتين وماروت
عائشة رضي الله عنها ان صلاها ركعتين بركوع ركوعات واربع سجرات فانها لما تعارضت انا الى القياس وهو الاعتناء بسائر
الصلوة قوله كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شأنا لانه لا يصلح لتعصب الحكم ابتداء وقيل ان لما عرف
طاسراني الاصل فلا ينبغي بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب ضم التيمم اليه ويسمى شكوكا في سور الحمار ولم يكن العمل بالقياس
بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من جهتين احدهما ان الاخبار لما رطت في اباحة الحمار وحرمته فان
جهد الله بن ابى اوفى روى ان النبي عليه السلام حرم الحمار الا بالية يوم خيبر وروى عاكب بن الجوان النبي عليه السلام
اباح لحوم الحمار الا بالية فوجب ذلك اشتباها في حكمه ولزم الاشتباه في سورة لانه متولد من الحكم فيؤخذ حكمه سنة واعترض
عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على المباح حيث حكمت بحرمته كحكم فينبغي ان تثبت نكاح سورة الضياء الا
يرى انه حكم بخيصة سور الفصح مع تعارض اخبار الكل والجملة في حكمها باعتبار ترجيح الجملة وحيث بان الترجيم ثبتت ايجابها
في حق الحمة للاحتياط ودون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بخيصة لوجب التيمم لا غير وليس فيه عيب
لا احتمال كون السور مطهر ودون التراب والثاني ما ذكره خمس الاثمة البيهقي رحمه الله في الكفاية ان الاخبار لما تعارضت في
طهارة سورة ونجاسة فان جابر رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضا دما او فضلت الحمر قال نعم وهذا الفصل
على ان سورة طاهر وروى النس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام سئل عن حرم الحمار الا بالية فانما رخص وهذا يدل
على ان سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسور الحمار
والبغل ويقول انه رخص وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار لعيل القتل واليقين سورة طاهر لا باس بالتوضي به
ولم يصلح القياس شأنا لان السور ان اعتبر بالعرف فينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر بالبين
ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شأنا لانه لم يكن الحمة لسور الكتاب في النجاسة
لعلة جرمه اللهم لو جرد اصل البلوى والضرورة في الحمار المرجح للطهارة السور فانه يربط في الدور والافنية ويشير بن الاداء

ودون الكلب فانه يلطف قول الابواب لاني الدور والبوت ولا يمكن المحاققة لسور الهرة في الطهارة اعله الطواف لان الضرورة فيه دنيا
 في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهرة فلو انشأنا النجاسة او الطهارة لكان انشائها من غير ملية جاسعة من الاصل والغرض
 وكان نصب الحكم الشرعي ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض منتهى واذ كان كذلك لبقى الاشتباه في الحكم فصار شكلا جوازا
 تقريره الاصول كدعوى انشأت ما كان على ما كان فلا يخبر ما كان ظاهرا او لا يظهره ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرف ثابتة
 بيقين فلا يزول بالشك فثبت وجوب التمسك بالحصيل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
 بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحدهما بالشك لانا نقول من ضرورية تقرير الاصول زوال صفته الطهورية عن الماء لانها
 لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون
 هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين وادراكا لآخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك في اشتباه
 فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التمسك قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض
 ليجب العمل بالحال بل العمل بالمجتهد بايها شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة لعل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل بهما
 وهي حجة اطلاق قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض
 ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل العمل بالمجتهد بايها شاء بشهادة قلبه اى يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لانا لو
 قلنا بالتساقط لودى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم المجازية ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس له القياس
 دليل شرعى يرجع اليه في معرفة حكم المجازية فنضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحدا القياسين حتى
 عند الله تعالى لاسمالة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد الحق او اخطأ فانه كان العمل باحدهما وهو
 حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
 المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعى يرجع اليه في معرفة حكم المجازية وهو القياس ولا ضرورة في ترك
 الدليل الشرعى والعمل بالقياس كونه اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان نختار ايهما شاء
 من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس حجة في حق اصابته الحق
 لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه والقلب المؤمن لو يدرى ما هو باطن لا دليل عليه كما
 قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيعلم شهادته القلب حجة في حق ذلك
 فمن حيث انها جمان في حق العمل وجب ان يثبت النجاس من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
 واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدرى ايها الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه
 وسقط من وجه قلنا يحكم فيه راء فيعمل بشهادة قلبه ليرجع جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكر في الاسلام رحمه الله تعالى
 شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله دليل بايها شاء من غير تحري ولهذا اصابه في مسئلة واحدة قولان وقول
 واما الروايتان اللتان رويانا عن اصحابنا رضى الله عنهم في مسئلة واحدة فاشا كاتنا في وقتين مختلفين فاحدنا صحيح ولا
 فاسدة ولكن لم تعرف الاخير منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفين فانه عليه السلام

قد قالوا في ما بين كمن لم يعرف الا اولى من الاخرى وانما في النظر القاب خبر يقع فيه وفي الصحاح الفرائض بالكراسم من كوكب فخرست فيه
 خيرا اي البصر وملت وهو يفرس اي ثبت ويترك وتقول منه بعل فارس النظر وانا فارس منداي اعلم والبصر قيل من غرض بصره من الحرام
 واسك نفسك من الشهوات وعلم وقته بدوام المراقبة وتروا كل الكمال لم تخفى فرائضه قوله ثم التاراض انما يقع بين الجنتين اي بين
 كل واحدة منهما ضد ما توجه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساوي القوة الاختلاف بين جنتين على سبيل الملائكة
 ركن المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تحقق بدونها وانما ما حمل والبيان
 وتساوي الدليلين فشرط لا مكان الحج بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الملائكة بدون الثاني وقد مر تفسير التاراض
 وبيان شرطه قوله واختلف متاخذهم في ان خبر النبي لم يارض خبر الثابتات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين في حكمه
 في ذلك فقد روي ان بريرة اعققت وزوجها عبدة روي انها اعققت وزوجها جميعا فانهم انما كان عبدان فاصحابنا جميعا
 اخذوا بالثبوت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو عاقل وروى انه تزوجها وهو محرم واعققت الرواية
 انه لم يكن في محل الاصل فعمل اصحابنا رحمه الله العمل بالثاني اولى وقالوا في الصحيح والمتعدي ان الجميع اولى وهو الثبوت والاصل
 في ذلك ان النبي متى كان من جنس يعرف ببلده او كان مما يشبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد ولما لم يعرفه كان مثل الثابتات
 والا فلا فالنبي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يارض الثابتات وفي حديث ميمونة مما يعرف ببلده وهو
 المحرم فوقع المعارضة وبعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدل في الخطب
 والاتقان الدليل الثبوت هو الذي ثبت امر عارضه والثاني فهو الذي ينفي الغارض ويبقى الامر الاول فاذا التارض
 لغسان احداهما ثبتت والاخران فترجح الثبوت عند الشيخ رحمه الله في الحسن الكرخي وهو من ذهب اصحاب الشافعي رحمه الله
 لان الثبوت ينجز من حقيقة والثاني اعتمد انما ينجز قول الثبوت راجعا لاشتغال على زيادة علم كما في الجرح والاعتدال
 اذا التارض ترجح قول الجرح على قول المعدل لانه ينجز من حقيقة والمعدل ليعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابيان وثق
 عبد الجبار من المتأخرين انها يتعارضان لان ما يستدل به على صدق البراوي في الثبوت من العقل والخطب والاسلام والاهل
 موجود في الثاني فيتعارضان ولطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يوسف
 ومحمد بن ابي ذر في تارض النبي والثابتات ففي بعض الصور علموا في الثبوت وفي بعضها في الثاني ففي مسألة خيار العتاة وبس
 ما اذا اعققت الامة المكسوة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اعقدا بالثبوت
 فان عوف بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعققت وزوجها عبد في راسل الرسول عليه السلام
 وهو نافي لانه مبتنى على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل التتق وروى عن ابراهيم عن الاسود
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين تمعت وهو مثبت لانه ثبت امر عارضه وهو المحررة فاخذوا بالثبوت في
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم يروى ان ابني عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو
 خلا اي خارج من احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
 وهو محرم وهو نافي لانه مبتنى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به وقوله وانفقت الروايات تراز

مما قال ابو الحسن ان عمرہ اللہ ان علما انما اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض واكمل اصل مكان هذا منهم علما بالثبت لا
 بالنفي فقال انقلت الروايات ان لم يكن في المحل الاصل وانما احتجنا في المحل لمعارض على الاحرام مكان المحل عارض والاصل
 اصلا والروايات اتفاق الروايات اتفاق عانتها فانه قد روي ان النبي عليه السلام لبث اباراق مولاه ورجلا من الانصار فزواجه
 ميمنة بنت السجاء ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستغنى وقالوا في تعارض
 الجمع والتعديل بان الخبر في كل واحد من هذه الشاهد عدل في خبر اخره بخبر في الجمع اولى وهو مثبت لانه ثبت امر عارض وخبر العدل
 ثانی لانه مثبت على الامر الاول اذ العدة هي الاصل معلوما بالثبت واذا اختلف علمهم لم يكن بمن اصل جاز هذا الجنس وهو
 ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان
 لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب
 فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر لاصوره النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله
 ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما سيما في القوة والكان مما لا يعرف بدليله لا يعرف الاثبات لان
 ما لا دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشبه حاله وجب التخصص من حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال
 لم يقبل خبره لانه اعتماد ليس بخبر وهو استصحاب الحال وان ثبت انه خبر عن دليل المعرفة كان مثل مثبت فيقع التعارض
 فالتفتي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال اى هو مبنى استصحاب الحال لا على دليل لوجب العلم فان من روى ان
 زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يبارض الا بآيات الذي هو مبنى
 على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجع على خبر الحرية لان راوية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة
 رضي الله عنهما وهى كانت خالة عروة وعمته قاسم مكان ساعها مشافهة وراوية الحرة الاسود عن عائشة رضي الله عنهما
 وساعة عنهما من رواة السجاء فكان الاول اولى لزيادة تيقن في السمع عند عدم الحجج باننا نقول ان التيقن فيما قلنا
 اكثر لاقتناء على الدليل ولان فيما قلنا علما بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبداني حال والحرية يكون بعد
 الرق ولا يكون الرق بعد الحرية المعارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جميعا بينهما مع ان الروايات لم تفت على انه
 كان عبدا لم ينف ثبوت الخبر اذ كان زوجة المتعة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لانه نفي
 التحريم البتة عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجمع من هذا القبيل البتة لان الحال
 على التركية عدم وقوف المشرک من الشاهد على ما يخرج مداركته والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للزكي الى الوقوف
 على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يلزم دل التركية الجمع الذي مبناه على الدليل وهو العانة فكان الجمع اولى
 والنفي في حديث ميمنة مما يعرف بدليله لان الاحرام ما يدل عليه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسه نصا مثل الاثبات
 في العنة فوقع المعارضة فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجيم في البرودة فاجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما
 لفقائهم وضبطه واقفاه اولى من رواية يزيد بن الاسم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة ضبطه على علمهم
 والغلط وقوله والا فلا اى ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبه حاله ولم يعرف ان الراوى اعتمد

دليل المعرفة فلا يكون مثل بالاثبات قوله ولطارة الماء حل والطعام من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحمة
يتحقق التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالأصل يعني إذا أخبر بخبر لطارة ماء أو آخر نجاسة أو أخبر بكل طعام
أو شراب والآخر خبر منه فالأخبار بالطارة وأصل منافاته ميق على الأمر الأصلي والأخبار بالنجاسة والآخر من حيث
لأنه ثبت أمر عارضاً للنفس في هذه الصور من جنس ما يمكن أن يعرف بدليله لأن الإنسان إذا أخذ الماء من نهر جار في أناء
ظاهر ولم يغيب ذلك الأناء عنه كان عارفاً للطهارة بدليل موجب للعلم ويحتمل أن يكون النفس بناء على ظاهر الحال ثابتاً
ثبت أنه أخبر ببناء على ظاهر الحال وهو أن الأصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لأنه أخبار لاحق دليل فلا يعارض
الخبر المثبت وإن ثبت أنه أخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين أي خبر الطهارة وأصل ونجس النجاسة والحمة فيها
في الماء والطعام لأن كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك أي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالأصل وهو الطهارة
في الماء وأصل في الطعام لأن استحباب الحال وإن لم يعلم دليلاً لكنه يعلم من جافترج الخبر الثاني به قوله ولين الناس

من يرج لعقل عدد الرواة لأن القلب إليه اسيل وبالدلالة في العدد دون الأفراد لأن به تم المحبة في
العدد واستدل بمسائل الأولان هذا مشروك بإجماع السلف لا يرجح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالزكوة
والحريّة عند مائة أصحاً بنا رحمهم الله وهو قول بعض أصحاب الشافعي رحمه الله ذهب أكثرهم إلى صحة الترجيح بكثرة
الرواية وبه قال أبو عبد الله الجرجاني ثمن أصحاً وبأبو الحسن الكرخي في رواية لأن الترجيح إنما يحصل بقوة لا حد
الخبرين لا توجد في الآخر معلوم أن كثرة الرواة نوع قوة في أحد الخبرين لأن قول الجماعة أقوى في الظن
من السهو وأقرب إلى عادة العلم عن قول الواحد فإن خبر كل واحد يقيد الظن ولا ينبغي أن الظنون المحصاة كما
أكثر كان الصدق على الظن كمنه يفتي إلى القطع يؤيده أن خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى
كان خبر المشي حجة لطاينة القلب ليه دون خبر الواحد كمنه في الأخبار وبالدلالة والحريّة أي رجوا بها أيضاً في
العدد دون الأفراد حتى قالوا خبر المحرمين راجح على الخبر العبدان وخبر الرجلين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل
واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر جرح واحد مثل خبر عبد واحد لأن خبر الرجلين أحسن حجة تامة دون خبر العبدان
ودون خبر المرأتين فيخرج الأول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الأفراد فإن خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
حده واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لأن به أي بما ذكرنا من ومنه المذكورة والحريّة
تم المحبة في العدد واستدل أي من يرجح بما ذكرنا بمسائل الماء فإنه إذا أخبر واحد بالطهارة الماء وأثنان بنجاسة
أو على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو أخبر عبقلة بالطهارة الماء وحرقلة بنجاسة أو على القلب يتحقق التعارض
ولعل السامع باكب راءه وإن أخبر بأحد الأمرين مما هو كان ثقتان وبالأمر الآخر حاران ثقتان أخذ ليقول المحرمين لغير
على ما ذكرنا في المبسوط وإذا ثبت ما ذكرنا في المسائل المارثبت في الأخبار أيضاً إلا أن هذا أي ما ذكرناه لا
من الترجيح بالعدد والذكورة والحريّة مشروك بإجماع السلف فإن المناظرات جرت من وقت الجماعة رضي الله عنهم
إلى يومنا هذا بأخبار الأحاد ولم يروني شيئاً منها اشتغافهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالدلالة والحريّة

حتى صار بحيث لا يعمل المخصوص وتظهر في السائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول منيت به الطلاق من النكاح اى
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع الحيد مطلقا صار مخصصا بالنكاح شرعا وعرفنا نصا للطلاق لرفع النكاح حقيقة
شرعية وعرفته واحتل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا الوضوح وديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة الجواز لهذه الحقيقة
فبقوله منيت به الطلاق من النكاح قد رتب مقتضى الكلام وقطع به احتمال الجواز ونصح هذا البيان موصولا ومفصلا بالافتقار لانه
مقرر للحكم الثابت الظاهر في رفع مفعولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اى ومثل بيان
التفسير بيان التفسير انه يقع موصولا ومفعولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه فغا من المشتك والمشكل والجمل والمفصل لتفسير
له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن
النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا بحملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل
والزكوة بقوله عليه السلام ما توارى عن عورتك من غير ما لك وبالكتاب الذى امر بكتابه لعمر بن خزيمة ومثل حقوق البيان لقول
الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينة او
الحكمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسير او رفع لالا بهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينة والحكمة
ثم لا يجوز تأخير هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز التكليف بالمال واما تأخير الى وقت الحاجة الى
الفعل فجاء عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومنا تبعهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابى اسحق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد تمسك من ابى جواز تأخير بان
المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تأخير
البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوضوح ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان والبيان والاجمال لا يستلزم
لا يتبعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاصط والاعتقاد تابع وتاخير البيان يحل بالمقصود الاصط
فلا يجوز واجت من جواز تأخير بان الخطاب بالجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الايتلا با حقا والحقيقة فيما هو المراد به في
احمال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
الا يرى ان الابتلاء بالشيء الذى ليس من الاعتقاد الحقيقة فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوضوح كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس شائبا بل هو متأخر الى البيان قوله
واما بيان التفسير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل جعل شيخ رحمه الله والاستثناء بيان تفسير والنسخ بيان تبديل
موافقا لما في قول الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام خمس اقسام
رحمة الله لا استثناء وبيان تفسير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل شيخ من اقسام البيان
نقال حد النسخ غير هذا البيان لان البيان الظاهر حكم السحاثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بياننا لنظر
ان النسخ وان كان بياننا انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان باب
الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بياننا انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع العقلاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول لصحة الاستسناد
عن سكتي منه وان طال الزمان وبقال بما دونه في بعض الروايات عنه انه يقد زمان البحو از بسنة فان استثنى بعد البطل وعن
ابي العالمة انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلا وعنه الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقيم عن مجله اعتبارا بالعمود
قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن يده لبست اهل الكهف وغيره فقال
نعم اجمعكم ولم يستثن فافترى الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك فقد لا ان ايشاء الله
واذكر ربك اذ انصيت اى استثنى اذا تركت الاستسناد ثم ذكرت فقال ان شاء الله تعالى بطريق السماع الى خبره الاول
وهو قوله عند اجمعكم وبان النبي عليه السلام قال لا غرون قرئنا ثم قال لعبد الله ان شاء الله تعالى وارجح الفتوى بان اسلمه
عليه السلام في تحريم حلف على يمين فرأى غير ما خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه من التكفير لتخلص الحلف
ولو صح الاستسناد لفضلنا فقال فليستش وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستسناد للتخلص اولى كونه اسهل وبان
المشروع حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والعقاق وغيرها من العقود ولو صح الاستسناد منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود
ولم يستقر فسادها ظاهرنا ودية الى التلاعب والبطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب
كادب ولم يحصل وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذى لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لو جرد
اشركل واحد منها فيه فان التعليق والاستسناد لا يغيران موجب الكلام الى لو لم يوجد التعليق لوقع معلق في السحال ولو لم
يوجد الاستسناد لثبت موجب المستثنى منه بانه كان فيها معنى لتغيير من هذا الوجه ولكنها لما كان الا بقاء وقوع كلام غير
موجب في السحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه لذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله
ما خاف في خصوص العموم فتدنا لا يقع مترافيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراجيح وهذا بناء على ان العموم مثل المحصور
عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد المحصور لا يبقى القطع فكان تغييره من القطع الى الاحتمال فيتعقد بشرط الوصل لا خلاف
ان العام اذا خص منه شيء بدليل متعارف يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترافق فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه
بدليل متأخر عنه عند الشافعي ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه مترافيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد
مترافيا لا يكون بياننا ان المراد من العام بعضه من الا بقاء بل يكون لسمي الحكم مقتصر للمحال وفائدة ان العام لا يصير به
ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال
البالي وهذا احدى الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في موجب العام فتدبرهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة ابي
منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه بياننا مقتضاه لا يمتنع على اصله ظنيا كما كان فيصير موصولا ومنفصلا وعندنا موجب
ظني قبل التخصيص لموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بانه في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى
الاحتمال فيصير موصولا ولا يصح موصولا كالتعليق والاستسناد لوضوحه انه لما كان قطعا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في
جميع افرادها كما وجب العمل به ولو جاز لتخصيص مترافيا يتبين ان التخصيص لم يكن ما خلا فيه ابتداء انه ولم يكن موجبا في المحصور

كلامنا لا يثبت الا بعد ان لا يثبت القول لوجوب الاحتياط في ثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم مثل بخصوص اى
 العام مثل انما من في ايجاب الحكم وبعد ان لا يثبت القول لوجوب الاحتياط في ثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم مثل بخصوص اى
 منه لاخره موصولا ان الثاني في خصوص الاول ويكون الفرض الثاني وان فصل لم يكن مخصوصا بل صار معارضا فيكون الفرض منها اى
 على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علامنا فمين اوصى بناتمه الانسان وبالفرض منه لاخره ايضا موصولا بالاول
 ان الثاني في وجه الايضاح بالفرض يكون خصوص اى تخصيصا بالاول وهو الايضاح بانما تم الذي هو عام بالنسبة الى الفرض لتناوله
 الكلفة والفرض لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى الا ايضا الثاني اذن الاول لم يكن هذا الايضاح تخصيصا
 بالاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفرض ايجابا بالثاني وفي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الناحي
 في الايجاب ثبت المساواة بينهما في الاستحقاق بمجهنا وبنينا نصفيين وليست الوصية الثانية رجوعا من الاول كما اذا اوصى بناتمه
 الثاني في شرح الشيخ رحمه الله ذكر المسكتين باختلاف متابعا لاسرول الفقه لغرض الاسلام ونسب الاثرية رجمها الله وذكر في شرح الزيات
 والايضاح والهداية والبسوط والمنظومة خلاف ابى يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول محل على
 ان في الفصل الثاني عند روايتين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستشناء ايضا فقال اصحابنا الاستشناء يمنع الحكم بحكمه بقدر
 المستثنى فيكون كلاما لباقي بعده وقال الثاني في الاستشناء يمنع الحكم بطريق العارضة بمنزلة دليل بخصوص كما اختلفوا في
 التعليق على ما سبق فنصار عندنا لغير قوله لفلان على الف لا ماية له على تسع مائة وعنده الامانة فانما ليست على قيل الاستشناء
 قول ذو صيغة محصورة والى على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه اخترا من اوله التخصيص فانما قد يكون قولا وقد يكون
 دليل عقل وان كان قولا فلا تنحصر صفة واخره بقوله ويصح محصورة عن قوله رايتم المؤمنين ولم ازيد فان العرب لا يسمون
 استثناء وان افاد ما يفيد قولنا ازيد او قيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحكمة بالا او احدى اخواته والى على ان يرد قوله
 غير مراد وما الفصل به وشرطه ثلثة احدهما الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى دخلا في الكلام الاول كولا لا استثناء
 كقولك رايتم القوم الا زيدا وزيد بنهم ورايتهم الا وجهه فان لم يكن دخلا كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا
 الشرط لكونه حقيقة لا لصحة والثالث ان لا يكون مستغنى لان الاستثناء وكلمة الباقي ليد الثنا او في استثناء الكل لا يبقى
 شيء ويحيل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اى موجه كما اختلف في تخصيص العموم وادار اليه بقوله ايضا
 فعندنا الاستشناء يمنع الحكم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجوز كلاما لباقي ليد الاستثناء ويزيد الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع
 صورة الحكم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيف فان الحكم بعيد من نيا وراة الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية
 توجب نفي الحكم عما وراءها وحسد الشافعي موجه امتناع الحكم في استثنى لوجود المعارض كاستناع حكم العام فيما
 نص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل بخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل بخصوص فانه وان كان بين ان بخصوص
 لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليقه او هو معارض للعام صورة ومعنى على
 اصله فيكون معناه بمنزلة دليل بخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
 ان يكون ايقاعا بل محتقنا وقوعه لما في وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام

من ان يكون الاتفاق في ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة الحكم بها كذا الاستثناء وإذا قال لفلان على الف المائة صار
 عندنا كانه قال ابتداء فلان على تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده كانه قال المائة فانما ثبت على
 فلان المائة لا دليل العارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر مصدر الكلام
 في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء لسواء ما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في الكيل خاصة فيجب
 ما فيها المساواة وتلغا هذا استثناء السام فيكون المصدر ما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدار اجمع صحابا رحمهم الله
 بقوله تعالى فثبت فيهم الف ستة الالسين عاما فاحتمل تعرض للعدد والثبت بالالف لا حكمه مع بقاء العدد لان الالف مسمى
 لغيت ان لم يصلح اسما لما ونحو اختلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اى
 ان عمل الاستثناء بطريق المساواة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله مصدر الكلام عام في قوله لا يتبعوا الطعام بالطعام الا
 سواء لسواء في القليل والكثير فان معناه عنده لا يتبعوا الطعام بالطعام الا للمساواة بالطعام مساو فان لم يتبعوا
 او ساءه الا سواء فانها اذا صادفتساوين جاز لكم ان يتبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير
 اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الخنفة والخنفتين لان الطعام اسم جنس وقد وحده لام التعريف فاستغرق جميع
 فلما استثنى السواءى امتنع الحكم فيه بالعارضه فيبقى ما وراءه واخلا تحت المصدر ثم المراد من التساوى هو التساوى في
 في الكيل بالاتفاق فثبت العارضة في الكيل خاصة فيبقى مع الخنفة بالخنفة والخنفتين واخلا في صدر الكلام فيجوزم وتلغا هذا الاستثناء
 حال لعني عندنا لما كان تكلما بالباقي قبلنا هذا الاستثناء حال لان حمل الكلام على حقيقة واجب ما لمكن ولا يمكن استجماع
 المساواة من الطعام فجعل صدر الكلام على ما يمس استثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والاستثنى حال وهي المساواة
 فيعمل المصدر على عموم الاحوال نصار كانه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة
 هو المساواة في الكيل اذ السوى في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كذا كذا بدليل العرف بان
 الطعام لا يباع في العادة الا كذا وبدليل الحكم فان الخلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب الشل بل يوجب التميز
 لغوات السوى والمفاضلة والمجازفة مبيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كذا
 ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلها مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لا يتناول
 القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصلح الاستدلال به على حرمة بيع الخنفة بالخنفة او
 بالخنفتين فان قيل لا سلم ان الاحوال انحصرت على الثلثة المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون
 المعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من الثلثة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
 فيبقى القليل واخلا تحت المصدر وتلغا انما حكمنا باستثناءنا في الثلث لانه عليه السلام نهي عن بيع الطعام بالطعام والطعام
 اذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الخنطة وديقتها ولؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا البر بالبر الا سواء لسواء ثم لم يسم
 لا يجزى باسم الطعام او الخنطة بدون الكيل فان الاسم يتناول الخنطة الواحدة ولا يبيها احد ولو باعها لم يحل لانها

ليست بمقتومة ففرقنا ان المراد منه ما صار مقتوما ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل مثبت وصف الكيل بمقتضى النفس فيصير كانه
 قيل لا يتبعوا الطعام الكيل بالطعام الكيل الاسواء لسواءه واذ كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرناه وهو معنى قوله لا يوجب
 اى عموم الاحوال لا يصلح الا فى المقدور وهو الذى يدخل تحت الكيل لوضوحه انه انما يندرج فى المستثنى منه ما يناسب المستثنى كونه
 خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس فى الدار الازيد ايدرج فيه الانسان لا حيوان ولا شئ فهنا انما يندرج ما يناسب
 المساواة فى الكيل وهو الفاضلة والمجازفة لا العلة التى هى بمنزلة الحيوان والشئ فى تلك الصورة وذكر شمس الائمة
 رحمه الله ان قوله الاسواء لسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيفاً للنسبة لا لغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربو احرمة
 الموقوفة فى الحمل دون المطاعة وانما يتحقق احرمة الموقوفة فى الحمل الذى يقبل المساواة فى الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبت فانها
 ثبتت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلما لم يثبت حكم الربو فى القليل والمطعم الذى لا يكون كيلاً اصلاً لم يثبت فيه
 رحمه الله ارجح فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي
 اثبات فلا يتقدم ذلك الا بان يكون الاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام لعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان
 فكما بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجب حقيقة لا يتصور ان يحيل عنه غير
 موجود حقيقة واذ بقى الكلام صيغة بقى حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء الدليل ففرقنا انه لا يسيل الى القول بارتفاع
 التكلم بالاستثناء المؤدى الى انكار استحقاق فيجب القول باستناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدور الكلام فى القدر
 المستثنى مع قيام التكلم واستناع الحكم لما منع مع بقاء التكلم سائغ كالبسبغ بشرط النجاسات والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه
 يتبع حكمه فى القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم
 التكلم مع وجوده فما لا نظير له واجتبه اصحابنا رحمه الله بقوله تعالى فليتب قيم الف سنة الاحسين عاماً انه تعالى استثنى
 اخمسين من الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان محل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام
 الاستثناء فى الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل المخصوص وذلك لان صفة النجاسة كان بناء على وجود النجاسة فى الزمان
 الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى زمان الماضى وكذا فى الاخبار عن امرنى المستقبل لا يتصور المنع
 بطريق المعارضة ايضا لانه ليس به وجود وثبت ان جعله معارضاً لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم بالقياس لم يقبل الاستناع
 بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع محتمل ان لا يثبت الاثر حتى انه لو ثبت حكم الالف بحكمة ثم
 عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافياً لما انبئ به او لا فترم الكذب لمحدى الامر من الاول والثانى ثم انما
 عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه لوجه لان اسم العدد علم
 لدلوله اى علم خفى كاسمته للاسد ولهذا امتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر لقول ثمة نصف سنة كذا قيل والاسم
 العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علماً لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز
 لانفساد اوباه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى النسبة عامة وهو كون كل واحد عدداً والنسبة
 العامة لا يصلح طريقاً للمجاز ولا صورة ما لا من حيث الجزاء والكل وهو لا يصلح طريقاً لانه ايضا ههنا لان من شرطه

ان يكون الجوز دمجاً بكل صيغ المطلق اسم الكل لا ضرورة وهو الجزء المختص به ومنها ما دون الالف مثلاً كما يصح خبره لالاف ليعلم
جزءه لا العنق ولثلاثة الالف وحشة الالف وغيره فافهمه الجزئية لا قطعاً بل بآثارها أيضاً فثبت انه لا يتكلم غيره وهو معنى قوله لان الالف
تسبقت الفاعل لم يصح اسما لما دونها قوله فانكسرين اى استثناءاً تخسين تعرض للعدد والمثبت بالالف اى منع العدد والذي بالالف
عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا كلمة اى لانه تعرض لحكم الالف بالمعارضة مع
بقاها الالف والاسم مدلوله والما يصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء
وما منع له من ان يكون والاسم عليه لان مدلوله ثابت واستثنى الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع
الحكم عن العقادة موجبا للحكم في السحال لانه معارض للحكم وما منع له من الثبوت من غير تعرض للحكم عن الاتفاق ونفساً
مع الاستثنى منه كلاماً واحداً والاسم الباقي كما ان لفظاً كسماً وتخمسين وال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله فانه
وليل مخصوص لعني انما يعلل دليل مخصوص بطريق المعارضة صورية لانه اذا عارض العام في بعض افراده لم يحكم
ببقي الاسم والاسم الباقي بلا غلظ فلم يكن التفصيل تعرضاً للحكم بلفظ العام بل يكون تعرضاً للحكم مع بقاها العينة على حالها
فيكون ان يجعل بطريق المعارضة فيها مخن فيه لا ينطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضاً للحكم كما
لا سماعه قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل والغير ما ذكرنا وما فصل وهو ما لا يصح استخراج من الاول لان
العدد لم يتناول فنجعل مبتدأ مجازاً اى ما يعلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اى الحقيقة والغير
ما ذكرنا اى اشتراكه في قولنا فيكون لفظنا بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي لا يمكن ان يجعل لفظنا
بالباقي بعد الاستثناء ومتصل ويسمى منقطعاً وهو ما لا يصح استخراج من الاول اى صدر الكلام بان لا يكون الاستثناء
من جنس الاول كقولك جاني القوم الاحرار وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالآخر الصفة او احدى احوالها
من غير اخراج فنجعل مبتدأ اى بغيره كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول لعل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث
الصورة وقوله مجازاً الصفة التمييز والمراد ان المطلق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ
لا يتقاول لان جعل مبتدأ التمييز الرجوع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازاً تمييزاً عن الجملة
اى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق
المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فنجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازاً قال
شعر الأئمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بنيار ما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو معنى لكن اى بمعنى العطف
قوله كما في قوله تعالى فانهم عدوا لي الا رب العالمين اى لكن رب العالمين ومنه بعض النسخ قال الله تعالى
قال اخرئتم ما كنتم تعبدون اتم وادباؤكم الا قد مون فانهم عدوا لي الا رب العالمين اى كل ما عبدتموه وانتم وعبادكم
الا قد مون ومن الذين ما تواني سالف الدهر على الكفر فاني اعاوهم واقتنبت عبادهم وتغنيتهم الا رب العالمين فاني
امدد واخلطه والعدد يقع على الجمع لان ضرر العدد وان كان واحداً الكثير والارب العالمين استثناء منقطع بمعنى
لكن فانه تعالى ليس منهم وسحور ان يكون القوم عبداً والاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدوا لي الا رب العالمين

لانهم سوا البتة بالشدة فاعلم انه قد تبرا مما يقبذون الا الشدة وجل فانه لم يتبر من عبادة ولا هذا قول مقاتل وسلي هذا يكون
 الاستثناء مستقداً لقوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وبذلك على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق
 به نحو قوله تعالى وورثه فلامه الثالث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الامر بالثالث دل على ان الاب لا يستحق
 الباقي فصار بياناً لصدور الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان
 اذا الموضوع له المنطق وبهذا يقع بالسكوت الذى هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثانياً بضرورة كثيرة الكلام ام
 لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة وقع الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون
 في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتاً عنه صوته لدلالة
 عليه معنى فكذا هيما نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابوا فلامه الثالث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابوا
 اوجب الشركة مطلقاً حيث اضيف اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلامه
 الثالث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامر بالثالث بياناً لنصيب
 الاب لصدور الكلام الموجب لشركة لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامر من غير اثبات الشركة لصدور الكلام لاني
 نصيب الاب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثالث ولا يبي ما لقي فصل بالسكوت بياناً لصدور
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال التكميل مثل السكوت من صاحب الشرع عند امر ليعاينه عن التفسير يدل على حقيقة وفي
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابي عن تعويم منفعة البدن في ولد الغرور اى ومن
 بيان الضرورة ما ثبت بياناً بدلالة حال التكميل وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت المشاهدة فكان لما جعل سكوت
 بمنزلة الكلام سمى نفسه متكاملاً مثل سكوت صاحب الشرع عند امر ليعاينه من قول او فعل عن التفسير يدل على الحقيقة اى
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بيعات ومعاملات كان الناس يتبعوا ملونها فيما بينهم وما كل وشارب كانوا يتفقون
 مباشرة فاقترع عليهم ولم يذكر عليهم فدل ان جميعها صواب في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس
 على منكروهم فاما الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا امرهم بالمعروف
 ونهيهم عن المنكر فكان سكوتهم بياناً ان ما اقرهم عليه واخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه
 ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادراً على الانكار
 فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن الباشرة الاصل
 عليها واحتمالاً واحتمالاً ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عند روية كافر اميشي الى كنيته عن الانكار
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخاً بالاتفاق والكان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم
 ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفى التحريم وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذات طائفة الى
 ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار يحتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعل

بأنه لم يلبس التبريد فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكوت لانه انكر عليه مرة فلم يخف فيه الا انكارا وعلم ان انكاره ثانيا لا ينفذ فلم
يأمره واداه على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ وحجة الفرق الاول ان سكوتهم عليه السلام كذا
لم يدل على الجواز ان لم يبين تحريمه على النسخ ان سبق لزوم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر
هو لم يكن جائزا كان التفسير عليه السكوت عن الاكثار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام تكليف في حقه مع قوله عليه السلام
سألت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يؤهم الجواز والنسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليفه الحال وتوهم يحتمل انه لم يلبس التحريم فلما عدم طوبى التحريم اليه غير مانع من الاعلام والاكثار
ان ذلك الفعل والقول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والاكثار السكوت مما يحرم التحريم والنسخ وكذا
اذا لبس التحريم ولم يفرج بالاكثار مرة مع كونه سلبا متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الاكثار ونفع للتوهم المذكور وبهذا بخلاف
اختلاف اهل الذممة الى كتمانهم غير متبعين ولا معقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الاكثار
عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخلو من انتهاء لان تفسير يدل ان رجع الى ما رجع اليه غير يدل
والاول على معنى ان سكوت صاحب الشرح يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا للاحقة المثال المذكور وهو سكوت
الصحابه وان جعل تفسيره لطلق السكوت كما هو مراد المصنف ياباه الخلف اذ هو مطوف على سكوت صاحب الشرح ولو قرأ
مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرح يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه السلام لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
الشرح لسكوتهم وهو قلب الاصل والحاصل مثل مطوف على مثل الاول لغيره واداه جازع عند بعض النفاة لا يستقام وان كان فيه
تمثل وصار موافقا للعبارة الامام شمس الاثمة حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرح الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة المعز من طريق الامامة معتداس على ملك يمين ادكاح على فلن انها خيرة فقدمته ثم تستحق قوله هذا حر بالقيمة لان اية
القبول قامت لبعض القائل وانتمت الى بعض قبائل العرب فزوجه جازع من بني ادم عذرة فنهرت والطبائخ ثم جاهولا اخرجه
ذلك الى عمر بن حفص بن ابي الاسود او الى حفص بن ابي الاسود او الى حفص بن ابي الاسود او الى حفص بن ابي الاسود او الى حفص بن ابي الاسود
انهم كانوا يروون السجارية على سوادها ويكون الولد حرا بالقيمة وليرجى العفو وسكوتهم من بيان قيمة منفعة بدن ولد المفرد وجوبا
للمستحق على الغير فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تقضي بالاتفاق الجرد عن القدر ومن شبهة العقد بلالة ما لهم لان
المستحق جاز طلبا حكم السجارية وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه
عليه وسلم مما لم يسبقوا فيه لعدا وكان يجب عليهم البيان لصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل على كذا قال شمس الاثمة
ولا ليقال انما سكتوا عن بيان قيمة النفقة لان الولد كان صغيرا لم يكن له نفقة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
ان سكتوا عن تقرير منافع ندل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله ومنه ما ثبت ضرورة وفي المفرد
مثل سكوت النبي وسكوت الولي حين يرمى عبده مبيع واشترى اى من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة وفي المفرد عن النكاح
مثل سكوت النبي عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع العذر عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
في المشتري ما دام لم يجعل سكوت الشفع استقانا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او يفتن الشفع عليه تصرف فذلك

بجاء

الضرر والضرر ومن ذلك السكوت كالتقصير منه على استطلاقة التفتة وان كان السكوت في موضع البيان وسكوت على المولى حين يبر
عبد يبيع ويشترى اى التولى اذا راسى عبدا يبيع ويشترى فسكت عن النبي كان سكوت في التجارة وقال الشافعي لا يكون
اذا لان سكوت عن النبي محتمل قد يكون للرضاء بقوله وقد يكون لفظ الغيظ وقلة الالتفات الى الضرر لعله انه محذور من ذلك
غرمه والمحمول لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذا لان في التجارة او حيا الى الضرر نفسه وروى فيها وجوب
لعله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وتوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس لياطون العيود
ولا يتقون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا حقه ويون ثم قال المولى كان عبدى محمرا عليه
شافى الدليون الى وقت حقه ولا يدري متى ليقى وهل ليقى او لا ليقى فكان التواضع وطعمه فيه من الضرر ولا
ينجى ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر وانفسد وجهه بسكوتة بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
الشافعي رضى الله تعالى عنه ولكن دليل الحرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى يتصرف عبده
ان يظهر النبي اذا رآه يتصرف ويؤدبه على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر وانفسد وجهه فلهذا
رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري او البائع قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال عليا
رحمهم الله تعالى فيمن قال فلان على مائة وورسم او مائة وقفه محبطة ان العطف جعل بيانا لا دليلا
الشافعي رضى الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب وتلنا ان حذف العطف
عليه تعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في حاشية المعاملات كما لم يكن في
دون الثياب فاشتمل لا ثبت في الذمة الا ليطرئ خاص وهو السلم اى ضرورة طول الكلام او كثرة الكلام مثل
قول عليا رحمهم الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان الشافعي رضى الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكلمة وكما في عطف حدود المقر على المبيع انما الخلاف
في هذه المسئلة فنحن نأبى جنيته على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه وجه قوله وهو القياس انه اجم الاقرار بالان
وقوله ورسم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لانه لا يترى ان من شرط صحة العطف
المغايرة حتى لم يجز عطف الشئ على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون بين التفسير فان الدرامم في قوله عشرة دراهم
بين العشرة لا غير فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا لقيت لمائة بمائة فيكون القول قوله في بيانها كما
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعيد بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد البهيمين على الاخر
ثم فسره بالدرهم فيصرف التفسير اليها كما جاز كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة ثواب وجه قولنا
وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف نفس المعطوف عليه وتميزه في العدد
متعارف اذا كان في المعطوف ولين عليه ضرورة طول الكلام يقال لعيت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهمين ويراو بالجميع الدرامم من غير فرق بين هذه الصور
فلا يصلح عطف الدرامم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذا في البيع عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا

كما صلح عطف العدد المفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاء والعبد عليها حيث لم يجعل مفسر المالان الموجب
 للعرف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في القدر الذي ثبت وينتج في الذمة حالا او لموحدا
 كالكليات والمرتبات لانه لما ثبت وينتج في الذمة مطلقا كثر العقود والبياعات به فانما غير المقدور فلم يوجد فيه كثرة
 الاستعمال لانه لما لم يجب وينتج في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في مناه وهو البيع بالثياب الموقوت
 سرجا لم يقع العقود والعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة والعاملات جازا الخذف وصار العطف مفسرا فاذا
 لم يوجد بعين المالكه بجملة فربما في تفسيره اليه قوله واما بيان التبدل والشيخ فيقول الشيخ في حق صاحب الشرع
 بيان لدره الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهرا والقار في حق البشر فكان متبدلا في حقنا
 بياننا مصفا في حق صاحب الشرع وهو كما يقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع فغير متبدل في حق القائل وقيل معنى الشيخ
 انه الازالة يقال نخت الشمس نخل اى ازالته ورفعه ونخت الريح الاثارا اذا محتها ونخت الشيب الشاب اى احمده وقيل
 معناه القتل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نخت النخل النخل اى ازالته من غديره الى
 نسكه ومنه نسخ الموارث لانتقالها من قوم الى قوم والا والى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو مشهور
 الى ناسخه لا يتصور اما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصوره ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل
 شرعي متاخر فقيده بالشرع احتراز عن القطع لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي الجبر عنها
 بالبيع حكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع فتقيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالمرت والبقول متاخر احتراز
 عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
 تقديره وانما استمراره لولاه بطريق التراجيح ويخرج عنه الموقت لانه ليس في هذا استمراره والتعويض على قول من جوزه
 متاخرا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه ايشير في الميزان وهو في حق مداح الشرع بيان محض لانتهاء
 الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى في وقت كذا بالناج فكان النسخ بالنسبة
 عليه تعالى ببيان المدة لا رافعا الا انه اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم المنسخ من شرعه فكان ظاهرا البقاء في حق الشرع
 لان اطلاق الامر بشئ ليوهنا بقاء ذلك على القابضين غير ان قطع القول به في زمن الوحي فكان النسخ بتبدل بالنسبة
 الى ظاهر الاستمرار الذي في حق العباد بياننا مصفا المدة المحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان لا يجوز
 مستقيم لانه لو دى الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجب عنه بان الحق واحد
 بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب سلك كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز تقليد
 غيره وهنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بياننا لا رافعا وابطالا وهو اى النسخ في انه بيان في
 حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كما يقتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان القول
 به باجل بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما انفس الله تعالى بقوله تعالى فاذا جازا جازا لايتاخر من ساعته
 ولا يتقدمون والموت الذي حصل فيه يخلق الله تعالى كما حصل في الميت خفف الله لا يفعل القاتل على ما عرف في حق

التامثل بتبدل وتغيير الى بطلان قطع الحق بالموت لانه هو الما قبل الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والديته على ما قاله
 ان كان خطأ ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في مشرعية آدم عليه السلام وبه
 حصل التسلسل وقد ورد في التوراة ان الله امره بتزوج بناته من بناته وكذا الاستتلاء بالجور كان عملا لادم عليه السلام فان زوجته
 حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم اتخ ذلك بنوه من اشرانه وكذا الجمع بين اعمتين كان مشروعا في مشرعية يعقوب عليه السلام ثم اتخ تلك
 الما بعد في التوراة والعلم بالنبوة كان بما قبل مشرعية موسى عليه السلام ثم اتخ بشرية موسى عليه السلام وترك النحمان كان جائزا
 في مشرعية ابراهيم عليه السلام ثم اتخ بالوجوب في مشرعية موسى عليه السلام ففرقنا انه لا وجوب الى المكان وقد بيا المسئلة تمامها في الكنف
 قوله وحمل النسخ حكم كوت في نفسه ممكنا للوجود والعدم ولم يتحقق به ايننا في النسخ من توقيت او ما نبيد ثبت لصلها كما في قوله تعالى
 خالدين فيها ابدًا وذلك كالحال الشرائع التي قبض عليه رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان
 رفعا في الظاهر لا بد من ان يكون محله كما قيل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيان مدة حكم وذلك
 المنع من اعمها ان يكون في نفسه ممكنا للوجود والعدم اي محتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يكن محتمل ان يكون
 مشروعا لما كفر استمر عدم مشرعيته والنسخ لا يجري في عدمه ولو لم يتحمل ان لا يكون مشروعا كما لايمان بالله وصدقته لاستمر مشرعيته
 ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفن وذلك مناف لما لازم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ حائزات العقول الاقرب
 وانما في ان لا يكون ملحقا بما في النسخ والتبديل يعني لم يتحقق به بعد المكان في نفسه ممكنا للوجود والعدم ما يتبع لمعوق النسخ ان
 به بيان مدة اشرعيته وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تاسيد مريحا او تاسيد دلالة اما الاول فمثل ان يقول لسان اذنت لكم
 ان تفعلوا كذا الى سنة او قال عللت هذا الشيء الى غير سنين او مائة سنة فان النسخ منه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه من الابد
 والخلط والنسخ المودعي اليه باطل قال القاضى الامام ابو زيد محمد بن عبد الله ليس لهذا القسم مثال من المنصوصات مشروعا وذكره بعض ائمتنا
 ان شاه قوله تعالى ترمزون سبع سنين ابو قوله جل ذكره تستوفى في داركم ثلثة ايام ليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام اشرعية
 وكلاما فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدًا وصف اهل الجنة بالافاقية وسبب لقب الزوال فكلما اقرن بها الابد سار
 بهما لا قبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفتيش على التا بهي لا يكون الا على وجه ابد
 وظهور الخلط والله تعالى متعال عنه ولا يقال هذا المثال من الاجل لاسن الاحكام والامتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا لثابتا لا ما بقول
 القصورايراد المثال للتا بهي نصا ولم يوجد في الاحكام تا بهي صريح وقد حصل المقصود يا به اذ فذلك اوردوه هنا شانه ان يتعلق به
 وجوب اعتقاد تا بهي اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام لم يعص ايراده مثلا لاسن هذا الوجه واما الثالث فمثل انزل الله الذي قبض عليها
 الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مويد لا يكتل النسخ لانه صلى الله عليه وسلم فاقم النبيين ولا ينسخ بعده ولا نسخ الا بوسع طه السان سنه
 فلما يتبع احتمال النسخ بحد هذه الدلالة وقطره ثبوت تا بهي الجنة والنار دلالة لان الله لا كانوا مويدين فيها كانتا مويدتين ضرورة
 وانهم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ الحققة تا بهي او توقيت من الابد والنولس وهو من بابية
 من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام الى اليسر وذهب ابو بكر الصياص الى نسخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد و
 الشيخان وجهه من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب بستم ابد الا قبل النسخ لانه مشرعية النسخ فيه

الى الكذب التناقض تمسك الفروع الاول بان الخطاب اذا كان لفظا ثابتا بغير غمائية ان يكون والاطع ثبوت الحكم الازمان لمؤدبه ولا يخ
ان يكون الخطاب مع ذلك مراد الثبوت في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يتشك ذلك لم يتش
وردد الناسخ المعروف لراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربهية ان لفظ الثابت قد يرد بالمبالغة في الكثرة لا الدوام
اكتفوا القائل لادوم قلنا ابدًا واعتجب قلنا ابدًا وظان انهم اغنياء بغير ان يكون ذلك في احتمال الشيء وتبين لمون الناسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام وتمسك الفروع الثاني بان نسخ الخطاب المفيد بالتأبيد والتوقيت يودع الى التناقض والبدلان معنى
انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايما وغير دائم ومصاب لشيء منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مترايب
والله يل عليه ان التأبيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في خبر كما في تأبيد اهل الجنة والناسخ ان من قال يجوز ذواته واجبه والثابت
والا لهما وحمل قوله تعالى في الدين فيما ابداه على المبالغة نسيب الى الزين والاضلال فكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة
في الدوام في الصورتين وقوله لا يتشك ان يكون الخطاب مراد به البعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك
انما يتشك اذا اتضح اذا اتصل بالكلام قرينه نطقه او غير نطقه والاطع المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة
كان والا على سناه الصحيحة قطعا لما كان قد ورد في نسخ عليه في باب البداية ومزودة فلا يجوز وليس هذا الجرح ان النسخ في اللفظ المتناو
للاحيث ان لان النسخ لا يردى فيه الى انه اراد به البعض بقريته متاخرة بل الحكم ثبتت في حق الكل ثم القطع في حق البعض النسخ فكذا
فيما البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حق بعض خاص ثم القطع بنسخ قوله لا شرط التمكن من عقد القلب عندئذ دون ان يكون من
العمل فاما المعتبرة ولا خلاف من الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ شرط بعضها متفق عليه مثل كون النسخ
والمنسوخ مكنين شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخا ولذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمي
نسخا ومثل كون النسخ منفصلا عن المنسخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيره ويعينها مختلف في مثل ان كون النسخ والمنسوخ من جنس واحد واشترط المبدل للمنسوخ واشترطه كونه انفس من
المنسوخ او مثله فانها شرط الصحة النسخ عند قوم على ما عرف لمن الشرع والمثلك فيها التمكن من الفعل والمراد به ان معنى بعد ما وصل الامر
الى المكلف وان يسع الفعل للمؤدبه فتمت اكثر الفقهاء ومات اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحيته وعند جماهير المعتزلة هو
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الصمصام والشيخ ابي منصور والقاسم الامام ابي زيد وبعض اصحابنا في كونه كالصحة
وبعض اصحابنا حديث كمنبل وصورة السلسلة على وجه واحد هما ان يرد النسخ بعد التمكن من الاحتكام قبل دخول وقت الوجوب
كما اذا قيل في معنى ان مجواته هذه السنة ثم قيل في اخره لا تجوز او قيل صوموا هذا ثم قيل قبل الغبار الصبح للصوموا والثاني ان
يرد بعد دخول وقت قبل القضاء وان يسع الواجب كما اذا قيل لا انسان اخرج فذلك فبادرا الى سببه فيقبل احصاء لكل قيل له لا يجوز
او شرع في الصوم في قوله صوموا فقبل القضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل ان العمل بالدين
هو المتعبد به من شرع الاحكام لان لا ابتداء وتحقيق به الاثر من ان الامر والنهي يدلان بصريحهما على وجوب تفعل الفعل والامتناع عنه
لانهما على المصدر لا على العزم والفعل والمنع عنه ولما كان تفعل الفعل هو المقصود شرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن
منه مودعا الى قبيل الحسن والقبح في شئ واحد في زمان واحد لان الشارع اذا امر بشئ وفي وقت على من ذلك وفي ذلك

الوقت دل علی تجہ فی ذلک الوقت لکن احسن والتمس من ضرورات الامر والنفی واجتماعا بشیء وهدفی وقت واحد محال مکان القول
بجواز النسخ الذی بودی الیہ فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والاعتلال انما ینفی عامر یغفلہ اقلہ لم یس جال الماسور بہ الم
یکن معلوما لیسین ما یرید البداء علی اللہ تعالی لا یجوز وعامة العلماء وتسکوا بساوی ان النبی علیہ السلام امر بمخمسین صلوة لیلۃ المعراج
ثم نسخ ما زاد علی الخمسین وكان ذلك نسخا قبل التکمیل من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب علیہ فدل وقومہ علی الجواز فان قبل جوا
حدیث غیر ثابت والمعتزلہ ینکرون المعراج اصلا ومن اقربہ منهم ومن غیرہم یقولون لم یر وفسد حدیث المعراج ذکر نسخ
مخمسین صلوة بخمس صلوات وذلك شیء زاده القصاص فیہ لما زادوا غیرہ والدلیل علیہ انه لا بد فیہ من التکمیل من الاستعانة وکان ال
بخمیسین صلوة علی ما زعمتم للامة لا للنسخ خاصة ولم یوجد التکمیل من الاعتقاد للامة لانه لا یتصور قبل العلم قلنا الحدیث ثابت مشہور
ساقط للامة بالقبول وهو فی معنى التواتر فلا وجه الی انکارہ واهل النقل وناقدو الحدیث کما رووا اصل المعراج رودا من خمیسین صلوة
وانما یخمس وذلك مذکور فی الصحیحین وغیرہما من کتب الاحادیث فوجب قبولہ کما وجب قبول اصل المعراج ولم یجوز القول بکونه من
زیادات القصاص قولہم لم یوجد التکمیل من الاعتقاد فاسدا لان رسول اللہ علیہ السلام هو الاصل ہذہ الامتہ وقد وجد منہ مقتدا
على ذلك فجزا هذا النسخ فان الدلیل الیہم علی جواز النسخ دل ذلك علی جوازہ قبل وقت الفعل فلا فرق بین ان ینسخ قبل وقت الفعل
او بعد وقتہ لانه یجوز ان یکون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم علی الفعل اذ حضرة وقتہ ویكون الابتلاء بهذا القدر وہذا الابتلاء
صحیح لان الایمان راس الطاعات فجزا ان یتبیل اللہ تعالی عبادة بقبول ہذہ العبادة ایمانا ولا یلزم من البلاء الایمان بل لو
منا قدام عبادة بشیء مقصودہ من ذلك ان یتجر عند الناس من طاعة والقیادة ثم ینہاہ من ذلك بعد حصول ہذا المقصود
قبل ان یتکمیل من مباشرة الفعل ولا یجمل ذلک البلاء وان کان الامر من یجوز علیہ البلاء فلان لا یجمل النسخ قبل التکمیل من الفعل بعد
عزم القلب واعتقاد الحقيقة موہما للبلاء فنی حق من لا یجوز علیہ البلاء اولہ والماصل ان حکم النسخ عندہم بیان مدة العمل بالبدین
لانه ہو المقصود بالتکلیف حصول الابتلاء بہ وعندنا مکملہ بیان مدة عمل القلب والبدین تارة وبيان عمل القلب وہو العقد بالقر
اخری لان الابتلاء کما یحصل بالفعل یحصل بالعقد ایضا لانه عمل القلب بکلمات ہو فی النفس کالعمل بالجوارح ولما فرغ الشیخ من بیان
المشرط شریح فی تفصیل النسخ اعنی الدلیل الذی ثبت بہ النسخ بقولہ ولا خلاف بین الجمهور اسی جل الناس ومنہم ان القیاس
لا یصلح ناسخا القیاس المظنون لا یكون ناسخا للشیء عند الجمهور علیا کان اذ ضیا ونقل عن ابن العباس بن شریح من اصحاب الشی
ان النسخ یجوز بہ لان النسخ بیان کالتخصیص فما جاز التخصیص بہ جاز النسخ بہ ایضا وکان ابو القاسم انما علی من اصحابہ لا یجوز ذلک
بقیاس الشیء فیمیز بقیاس استخراج من الاصول وکان یقول کل قیاس ہو استخراج من القرآن یجوز نسخ الکتاب بہ وکل قیاس
ہو استخراج من ائمتہ یجوز نسخ ائمتہ بہ لان ہذا فی الحقيقة نسخ الکتاب بالکتاب ونسخ ائمتہ بالئمتہ فنبوت الحکم بمثل ہذا القیاس
یکون محالاً بہ علی الکتاب والئمتہ اذا القیاس کثیر محال النفس تسک الجمهور باتفاق الصعابة رضی اللہ عنہم فانہم کانوا یجمعین علی ترک
الرای بالکتاب والئمتہ وان کانت ائمتہ من الاما دحتی قال عمر رضی اللہ عنہ فی حدیث اجمین کذا ان التخصیص برا یا و فیہ
سنة عن رسول اللہ علیہ السلام وقال طر فی المدینہ ولو کان الدین بالرای لکان بطن الخف بالسج اولی من ظاہرہ وکنت زایت
رسول اللہ علیہ السلام یسج علی ظاہر الخف ودون بطنہ وبان القدم علی القیاس المظنون الذی یسج بہ ان کان قطعیا لا یجوز

نسخ به لانقاذ الما جمل على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظننا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون
 المتقدم انما يشبه مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر لبطل شرط اكمل به وخرج من كونه مقتضيا للعلم
 فقيس من القياس الرابع ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا ثبت له فلا نسخ ولا نسخ والاما اعتبار النسخ بالتحقيق فنقول
 بديل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التحقيق سببا جازيا ودون النسخ فكيف يتساويان في التحقيق بيان والنسخ ونوع وابطال
 وذكره الانما على ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يزد الفرع الى الملاهل المنصوص عليه في الكتاب ولهنة في مقطوع بانه هو
 من الحكم الثابت بالنسخ لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوبا عليه جازا لنسخ به ايضا كالنسخ
 وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح منوها الا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض اشود من احاطة
 خلاف العلمانية وعبد الجبار من المتعذر لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظاهريا بين ذوال شرط العمل بالقياس للمظنون وهو
 رجحانه ان حبان القاطع والظن المتأخر عنه عليه والما صلح النسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا نسخ ولا نسخ قوله
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الاما ولا مدخل للزمي في معرفة نهاية وقت الحسن والحق في الشيء
 من ادلة تعالى امي وكما لقياس الاجماع عند اكثرهم الاجتماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب واشتهر والاجماع عند بعض مشايخنا هم
 ميسر ابن امان واليه ذهب بعض العقول تسليين بما روى ابن عثمان رضي الله عنه اوجب الام من الثلث الى السدس باجوز
 قلل بن عباس كيف تنجها باجوزين وقد قال سعد قال في فالك ان لا اخوة فلما السدس والاخوان ليسا باخوة فقال جميعا
 قولك يا غلام قدل على جواز نسخ بالاجماع وبان المؤلفة لكوهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المتعذر في زمان النبي
 رضي الله عنه وبان الاجماع جملة من حجج الشيء موجبة للعلم كالكتاب واستتة فيجوز ان ثبت النسخ به كالنصوص لا تترى انه
 اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز وبان البرودة على الكتاب السدس من نسخ فبالاجماع اولى وعندنا
 العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاما في شيء ولا مجال للزمي في معرفة نهاية وقت الحسن والحق في شيء عندنا
 ثم اذ ان النسخ حال حيوة الرسول لا تقا من على ان لا نسخ بعده وفي حال حيوة ما كان فيعتقد الاجماع بدون
 سائكه وكان الرجوع اليه موجبا في هذا اذا وجد البيان منه فالجواب للعلم قطعيا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع
 موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده ففرقا ان النسخ بديل للاجماع لا يجوز كذا ذكره الشمس لائنة رحمة الله ولان الاجماع لا ينفك
 البته جلا في الكتاب ولهنة فلا يصح ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندنا
 انه ناسخ للكتاب ولهنة ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام
 وكما لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثابت ان اول علم بطلان الاول لم يجز ذلك الا جملة لا يكون باطلا
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بديل شيء متجدد وقع لاجل الاجماع من
 كتابه لم يثبت والدليل كان موجودا ونحن عليه من قبل ثم لم يرد كل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام
 ولعدم جواز نفاذ الدليل لنفسه يدل على اصح من هذا الاجماع الاول على كل استلامه اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس من ان
 به لما واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المقصود حجة قطعيا في كونه

من حيث المعنوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الاله السادس بل ثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخرة لا يطلق على
الاخرين قطعا ولم يثبت واحد منها كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ان ثبتا للامكان تقديره
الدال على سبب اذ لو لم يقدّر ذلك كان الاجماع على المحب خطأ ومضاد لكون النسخ هو النسخ وان الاجماع وكذا تمسكه بسقوط
نصيب التولية فلو لم يكن ذلك لم يفسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موجب على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب
والسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز ذلك لانه يكون مدرجة الى الطعن واما نقول النسخ بيان
دقة الحكم وجايز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد ثبت مبينا وجائز ان يقول الله تعالى بيان ما جرى على لسان
رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا لانه لما ثبت ان القياس لا يصلح ما سندا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يجر
ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لا تحذف لاسيما في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية
مثل الاولى او فوائدها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالاخر اى نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
جمهور الفقهاء والمفسرين من سبب الشافعي والمعتزلة واليهذهب المعتقدون من اصحاب اثنافى رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة قولنا واحدا وهو سبب كثر اهل الحديث ولان نسخ السنة بالكتاب قولنا لا يظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو
الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواعد واليه مال كثير من المراجعين ونسخ الكتاب بالسنة استدلالا في عدم
جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اياته او نسيها من غير منها او شلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان الله تعالى
قال ناسخ منها او شلها وهو يدل على ان البديل غير او شل على انه من جنس البديل لان قول القائل لاخذ منك درهما الايتيك
غير منه يفيد انه ياتي بدله من الدرهم الماخوذ بالسنة ليست غير من الكتاب ولا شلها ولا من ملبسه لاشك لان الكتاب كلام الله
تعالى وهو مجزى والسنة كلام الرسول هو كغيره فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال ناسخ منها وهو يدل على ان الاية باقية ولو
هو استدلال ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا بقوله تعالى ما يكون الى ان ابدله من تلقا نفسه ان اتبع الامامية
الى اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما وحي اليه لا تبدل ولا يتبدل على طاعة تبتا ول تبدل اللفظ وتبدل الحكم فيقتضي
الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس
ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبينا للنزل فلو نسخت السنة اخربت عن كونها بيانا لا فلهما ولبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب بيانا
لكل شئ والسنة شئ فيكون الكتاب بيانا للحكم لا لافعالها وذلك في ان يكون مؤتمرا ان كان موافقا وبينا للخط فيها ان كان
مخالفا وما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو شمل الوجهين وبيانه في ان يقول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول
من شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة ليقول المعاصرون هو اول قال واول عال بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يكون يعتمد
على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب ليقول المعاصرون قد كثر رتبة فيما قال فكيف تصدقه فهو يفسد قولنا ان اى نسخ احدهما بالاخر
يكون مدرجة الى طعن او وسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان سبيل كل واحد منهم مينا وتؤدي الاخر اولى من جعله رفعا
ومبطلا الصاحب سد الباب الطعن لعلنا انه معون على يومهم الطعن واجبة الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في
الصلوة حين كان مكة ولما اجر الى المدينة كان يتوجه الى البيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة فكان التوجه الى الكعبة حين كان بكثرة ثباتها بالكتاب فقد نسخ بالنسبة موجبة للتوجه الى بيت المقدس انه ثابت بالنسبة بالاشية
 لانه لا يتغير في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالنسبة فان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس
 الثابت بالنسبة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول ويبك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ النسبة بالكتاب وما ذكر
 في الكتاب وهو ان نسخ احد هما بالآخر لم يمتنع عقلا ولم يرد من سمعها فوجب القول بالجواز وذلك ان النسخ في الحقيقة بيان
 مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يمتنع ان يبين ما هو
 متلو وما لم يمتنع ان يبين محل الكتاب بعبارة لم يمتنع ان يبين مدة حكم المطلق بعبارة الاخرى ان النسخ استلزام الحكم في بعض
 الازمان الداخلية تحت العموم كما ان تفسيره سقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلية تحت العموم فاذا لم يمتنع تفسير الكتاب بالنسبة
 المتواترة لم يمتنع نسخها ايضا واذا ثبت حكم بالنسبة لم يمتنع ايضا ان يترجم الله تعالى ببيان في علمه بتبديل المصلحة كما لم يمتنع ان
 يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بل هو مقطوع به فثبت ان ذلك
 ليس يمتنع عقلا ولم يرد له سمع بعد جوازه ايضا لان ما لموا من الايات لا يدل على عدم جواز وثبت انه جائز وقوله هذا مدح
 الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يمتنع نسخ الكتاب بالكتاب والنسبة بالنسبة ايضا لان الظاهر ان النسخ لا
 يناقض في كلامه ونقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يمتنع نسخ الكتاب والنسبة بالنسبة بهذا الطعن فكذا
 ما نحن فيه وهذا لا يعلم بالعبارة الدالة على الصانع رسالة وان يبلغ وان اجمع من عند الله تعالى فليبين لاطمن مجال
 وما تمسككم بالايات ففاسد لان المراد بالاشية وهو الخيرية فيما يرجع الى مراقب العباد ومصلحتهم وكلاما الممانعة لا للخيرية والممانعة
 في الظاهر وقد يكون حكم النسبة الناسخة خيرا مثلا لحكم الاية المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وكذا نسخ الكتاب بالنسبة ليس
 بتبديل مثله فثبت بل يوحى من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله البين للبلغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا
 شتم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية ايات افعال ونسخ وجوب نبات الواحد للعشرة اثبات
 بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين لوجوب ثباته لا يتبين بقوله عز اسمه الا ان خفت الله عنكم ولم
 ان فيكم عنفا والاية ومثال نسخ النسبة بالنسبة قوله عليه السلام اني كنت نبيكم من ثلاث من زيارة القبور وفروها فقد اذ
 لمحمة في زيارة قبره ولا تقولوا جواد من لم الاضاح ان تشكوه فوق ثلثة ايام فاسكوه ما يدرككم وتزودوا فانها سيترككم ليتسع
 به سرركم على معركم وعن النبي في الداء والغنم والمنزلة والنقية فاشربوا في كل طرف ولا تشربوا سكر او مثال نسخ النسبة
 بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صاح رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤسائهم بقوله تعالى فان علموه من موت
 فلا ترجعوا من الكفار ومثال نسخ الكتاب بالنسبة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما تبعت رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابح الله
 تعالى لمن النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا بالكتاب وهو قوله تعالى لا تحمل لك النساء من بعد بالنسبة وبه
 اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ابح لذلك كما قيل قال الله تعالى الامام ابو بكر لم يوجب ذلك الله بالنسخ الا ليطرح
 الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدى دون الاخر لان النظر على جواز الصلوة وما يتبعها
 بمنزلة للصيغة وكل ما عداها مقصود بنفسه فاحصل بيان الامة والوقت وما فرغ من تفصيل الناسخ اشارة الى تفصيل المنسوخ بالكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة ولكن نسخ وصف الحكم بقاء اصله نحو نسخ قرعته موم ماشو
اما الاول فنسخ من القرآن في حياة الرسول بالاناء وصرف القلوب عنه على ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعبدل
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اوتى قرآنهم فمسخه فلم يكن اى لم يبق منه شيء لما رفعه الله تعالى من قلبه ذلك
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حياة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى عنقريب فلما نزل الامام الثاني والاربعون لم
يقتضوا النسيان لا سيما لما ذكر استثناء من افادته وقوله تعالى او نمنها يديل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز طلاقا للمصلحة
وبعض الروايات فحقت لانه تعالى قال انما نحن نزلنا الذكر وانما له الحفظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الدني فانه يتعالى من ان
يمنعه نسيان او غفلة فعرفنا ان المراد الحفظ الدني فان الفيلع محتمل من قصد المكمل الى الكتاب والغفلة والسيان يتجهان
من اجل واحد منهما فيثبت الحفظ الا ان يحفظ الله تعالى فانه لا يجوز ان يغيره على رسوله عن التنبيه والمحو من القلوب صيانة
للدين الى اخره فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الا اندلس ما وادى بحفظه من تلويح العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
الحكم دون التلاوة ولكنه نسخ التلاوة دون الحكم فصيحان عند الجمهور من الفقهاء والمفسرين واكثرت فرقة كشافة من
المعتزلة الجوز في التفسير متمسكين بان المقصود من النسخ حكم المتعلق بمغناه اذا لا ابتداء يحصل به وانفس وسيلة الى هذا المقصود فلا
يتجه انفس بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يتجه بسقوط الصلوة بالجميع والحكم ثابت
بالنفس لا بغيره فلا يتجه بغيره كالمالك الثابت بالبيع لا يتجه بدون البيع بان انفس وتمسكت العامة في التفسير بالمنقول فبان
الايراد باللسان للزناة وامساك الروا في البيوت والاعتداء بالحول للثبوت في عهدا وجهها وتقدم الصدقة على تجزى الرسول
والتميز بين الغنية والعموم ومسألة الكفار وثبات الواحد للعشرة احكام لم تحت مع اتمام التلاوة والآيات الموجبة لها فدل ذلك على
جواز النسخ الحكم دون التلاوة وكذا الفقرة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود في حديثه فهدى ام شتابات
وشل قراءة ابن عباس في اظفر فقرة من ايام اخر وشل قراءة سعد بن ابى وقاص وله الخ او اخت لام فكل واحد منهما ال س وشل
رواية عمر بن الخطاب في حديثه اشخ والكيفية اذا دنيا فارجموها البتة لكلا من التواتر تحت تلامذتها في حياة الرسول عليه السلام لثبوت
الله تعالى القلوب من حفظها في حياته القلوب هو لا ولقيت احكامها المعظم وتقدم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خير الاول
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمنقول وهو ما ذكر في الكتاب ان انظم حكمين اى
ما يتعلق بالنفس من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو يترب
عليه من الوجوب والحرمة ونحوها وكل واحد منهما مقصود ونفسه اما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن اهور
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على النماز والجنح ونحوها
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلو وكون الاخر ما اذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى ما اذا انتسخ ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
والاعجاز لكونه مقصودا به وكنا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جازا بقا واحدهما مع عدم الاخرين
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من انفس حكمه وكون لظنه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصودا ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنظم
فلا يتجه بدونه لان بقاء الحكم لا يكون قبال سبب المجهول فانما تنسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والرواية على النفس نسخ

عندنا خلافا للشائفة رحمه الله لان الزيادة يصير أصل الم شروع بعض الحق والبعض حكم الوجود فيلزم حقا لدفعه الى لانه لا يلزم
الوصف بالتعريض حتى ان المتأخر اذا مر من بعد ما مضى فاعلم ان المتأخرين مسكيناً لم يجزه فكانت الزيادة منسفاً من حيث الحق وهو
القسم الرابع من الاقسام المذكورة أعفون العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزيادة وجوب
الصوم والزيادة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخاً لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في اشياء من غير تغير للاصل واختلاف في غير هذه
الزيادة اذا وردت متأخرة من المزيد عليه تأخر اجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة مشاطة الايمان في رتبة ثانياً
وزيادة التعريب على الجلب في حد الزنا بعد انفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخاً كورد
الشهادة في حد القذف مقارنة للجلب فانه لا يكون نسخاً للقرآن فقال عامة العراقيين من شائخنا واكثر المتأخرين من شائخنا وبارنا
رحمهم الله انها يكون نسخاً من حيث وان كان بياناً بصورة وقال اكثر اصحاب الشائفة انها لا يكون نسخاً واليه ذهب بعض اهل الجليل
وابو يونس ومجاعة من المتأخرين ونقل عن بعض اصحاب الشائفة ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغيرت في جميعها بحيث لو فعله كما
قد كان يصح قبل الزيادة بسبب استينافه كانت نسخاً كزيادة ركعة على ركعة الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التعريب
في حد الزنا وزيادة عشرين على ثمانين في حد القاذق لو فرضنا ورود الشرع بهاد اكية ذهب الغزالي وعبد الجبار الهذلي
من المعتزلة واشتد الخلاف في جواز الزيادة على الكتاب والخير المتواتر والمشهور ترجيح الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة
نسخاً وعندهم يجوز لكون الزيادة صفياً وعندهم يجوز لكونها بياناً تمسك من قال ان الزيادة ليست نسخاً بان حقيقة نسخ
لم توجد في الزيادة لان حقيقة تعديل ورفع الحكم الم شروع وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخاً الا بغير
ان الحاق صفة الايمان بالرتبة لا يخرجهما من ان يكون مستحقه الاحتاق في الكفاية والاحتاق النسخ بالجلد لا يخرج الجلب من ان
يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان عملاً فيكون وجوب التعريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو
مستحب من ادعى على اخر القادوسية وشهد له شاهدان بالثبوت واخران بالثبوت ونحوه حتى يقتضيه له بالمال كله كان مقدراً للثبوت
ببشهادتهم جميعاً والاحتاق الزيادة بالالف بشهادة الالف بشهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه مشروطاً بغيره لا بغيره
بهذا ان الزيادة لا تفرغ الاصل الحكم الم شروع فلا يكون فيها نسخ بوجه يوضح ان النسخ انما ثبت بسبب متأخر مناف
للاول سميت لورد واسعا لا يمكن الجمع بينهما التناهي وهما ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه يجب الجمع فلا يكون منافية
له فكيف ثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون بياناً واضحاً من جعل الزيادة نسخاً معناه بان النسخ بيان انها حكم بائد
حكم اخر هو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخاً وبيان ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو اخرج
من الصفة بالاثبات ان باسطق عليه الاسلام من غير نظر الى قيد والتقييد من غير مقصود من الكلام على مفادة المعنى الاول لان
التقييد ثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم له اخرج من الصفة بما مر من اوجه قيد دون الم لم يوجد فيه ذلك فاذا صار
المطلق قيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بعبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتناقض فان كان الاول يستلزم احوالاً
القيد والثاني يستلزم عدم احوالاً بدونه واذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخاً له ضرورة يوضح ان المطلق معنى صائغ
صار كما كان مطلقاً قبل التقييد بعض المقيد اشتمالاً لما قبله على معنيين احدهما اهل عليه المطلق والثاني اهل عليه المقيد بالمعنى

حكم الويد وفيما يجب قتال المد تعالي لم يكن ليعجز عما يجب من المد تعالي من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة لوجود الحكم
وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فيها ولا بعض الفجر بدون الفجر الاخرى اليها
وكذا المظاهرة اذا صام شهر اشهر عجز الفاعل عن ثلثين سكتنا لا يكون كغيرها بالاطعام ولا بالاعصوم وكذا الواقيم لبعض الحمد على الزاني لا
يتعلق به شيء من احكام الحمد من نظرة الحمد وود وخرق الامام من عبادة اقامته الواجب وسقوط شهادته القاف اذا كان
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المنع وان كانت بيانا صلوة واثباته
بقوله فيما يجب قتال المد تعالي احرازها يجب قتال العباد فانه ما يقبل الوصف بالقرى من ثبوتها كما بينا فيما اذا ادعى القاف ونسبته
واداد وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل العجز لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كما ليس كما كان عبارة من الاستيجاب والقبول جميعا
لم يكن لاحرازه من حكم الوجود بدون الاخر لوجبه قوله ولله المثل لما ذكرنا قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بنجر الواحد لا ينافي
على النص وادبوا زيادة النسخة من زيادة الكثرة شرطا في طواف الواحدة وزيادة صفة الايمان في رتبة
الكفارة بنجر الواحد والقياس اى لان الزيادة على النص نسخ لم يحيل ملاذنا قراءة الفاتحة ركنا اى فرضنا في الصلوة بحيث لا
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان طلاق قوله تعالي فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة
فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالفاتحة
الكتاب وادبوا زيادة النسخة من زيادة الكثرة وهو تغريب عام على الحل الذي هو حد الزنا
بالبكر لان النسخة بالجلد بطريق احمد لم يبق اجماله بنسخه حدا بل صار بعض الحمد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالي الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخلاف
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حدنا البكر كذا اذا حذر بقوله حدا من النسخة سياسة فانه يجوز اذا ما
الامام المصلحة فيه وزيادة الطهارة شرطا في الطواف اى بان تكون الطهارة شرطا في الطواف من لا يجوز بدونها لادبوا
على الكتاب وهو قوله تعالي وليطوفوا بالبيت الحقيق بنجر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة
الا ان المد تعالي ابلغ فيه المطلق وزيادة صفة الايمان في رتبة الكفارة اى بزيادة صفة الايمان شرطا في رتبة الكفارة
اى كفارة اليمين والظاهر قوله بنجر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى بنجر الواحد في الصورة
الاوليىين ما ذكرنا وفي الصورة الاخرى ما روى ان رجلا عاد الى النبي عليه السلام فبته شرا وقال على من رتبة نبي من الكفارة افترق
ان اختلفا فاستخار رسول الله عليه السلام فوجد ما مومته فقال عتقها فانها مومته فاستخار عليه السلام ثم امره بالاعتاق و
تعليله بكونها مومته يدل على ان الايمان شرطا فيها وكذا القياس يدل عليه فان النسخة بطل الايمان في الكفارة لتقليل
المومن ذل الرق الذي هو اثر الكفر فيشرطه في سائر الكفارات لان لكل جنس واحد على موبانه الا ان يشترط زيادة على
النسخ المطلق بنجر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والى من يوصل بالنسخ انما هو قول الله عليه السلام وسجدة اربعة ام
سجدة وتسجدة واجب وخرق وفيما قسم اخر وهو الذلة لكنه ليس من هذا البيان في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الآثار
بيان ان ذلته واختلف في سائر افعاله والصحح انما لا يخصه ان ما ملئنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على حقه يقتضي

بأنه ايقام على تلك الحجة والمعلم على اية جته فلهذا قلنا فلهذا قلنا اننا انما ابداه ان الاتباع اصل في حجة
 ٢٢ يقوم دليل خصوصته وتيسر في المتن افعال الجته عليه السلام لاننا نرى في وجهه فليكن بيان احكامها بهذا الباب ايضا
 على وجهين ليس له صفة دائمة على وجوده كبعض افعال الانبياء والكساوي فانه لا يوجد كمن ولا ينج وانه صفة دائمة على وجه
 كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والنج منها ينقسم الى محذور
 ومكروه والاقسام الثلاثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فيصح وقوعه من
 غير الانبياء من نبي ادم لكن لا يصح وقوعه في معصية من الانبياء عليه السلام فانهم معصوا من الكسائر فلهذا عاتى المسلمين من
 الصغار عدا اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم يصعبوا عن الزلات فثبت ان المراد من افعال النبي عليه السلام هيما التي هي من قصد
 لان ما يقع لا من قصد بل ما يحصل في حالة التوهم والافعال والسهولة لا يصلح للاقتداء وهو في بيان احكام ما يصلح للاقتداء
 به فيه ثم الفعل الواقع منه من قصد فيكون ذلك وجه اسم الفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه من فعل ما قصد
 فلم يوجد القصد فيها الى هنا ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن نزل في الطريق ولم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجه
 القصد الى الشئ بجلان المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل اذ كان اشيع قد اطلق اسم المعصية على الزلة
 مجازا والزللة لا يخلو من اقتران بل ان بها انها زلة اما من جهة الفاعل لقوله تعالى اخبارا عن موته عليه السلام عمن كز
 القبط فقلته قال هذا من عمل الشيطان امي مع حقيقته حتى صرته فوقع قتيلا فانما زلة اليه بها او من الله تعالى كما قال عز وجل
 وعنه ادم رب ابي بالكل الشجرة لتستخ من الال منها فتوى ابي اخلا حيث طلب الملك ولعله بالكل ما نهي عنه واذا كان
 البياض مقرونا بالزللة لا محالة علم انها من صالحة للاقتداء به فيها فلم يكن مما نحن بصدده ايضا كما ذكرنا في الكتاب وقد يكون
 بياض الجمل الكتاب وهو تابع للمبين كذا الوجوب والندب والاباحة بالخلات وقد يكون امتثالا لتنفيذ الامر سابق وهو تابع للم
 ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب فليكون مقتضاها به عليه السلام كوجوب الضحى والتجهد والاباحة الزيادة على الرابع في النكاح
 والاباحة معنى المنع ونفس كمن هو ما لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك انفس في حق ما عليه السلام
 فالجواب على ان امته مثله في الايمان بنقل ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم له دليل مخصوص وقال ابو الحسن الكرخي رحمه
 من اصحابنا وجميع الاشعري والابو بكر الدقان من اصحابنا انما في انه عليه السلام مخصوص حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
 اليه فيه وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من جهة المعاملات فقله يدل على الاباحة بالاتفاق كذا ذكر الامام ابو اليسر وانكا
 من جملة القرب فانك في قال بعضهم يجب التوقف فيه فلا يحكم فيه بشئ وثبت لنا فيه متابعة حتى يقوم دليل بين الوصف وثبت
 اشركه واليه ذهب عامة الاشعري وجماعة من اصحابنا كما في كذا في ابواب الدقائق والابو القاسم بن كج وقال مالك ويزيد
 شريح من اصحابنا الشافعي والروعي الاضطرس والحنابلة وجماعة من المتأخرين انه يلزمنا الاتباع فيه فيكون واجبا في حق ما عليه السلام
 ومنه حقا وقال ابو الحسن الكرخي فيتمم الاباحة من جهة ما عليه السلام ولا يثبت للوجوب والندب الا بديل ولا يكون لنا اتباع
 فيه الا بديل ايضا وقال ابو بكر الجصاص المرادي ان علمت صفة ذلك الفعل في حق فلهذا قلنا بانه عليه السلام في حق ما عليه السلام
 الجهور وان لم تعلم معتقده في الاباحة في حق ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على ان خصوص وهو مما رآه القاسم في الامام ابي زيد وغيره

والله اعلم

والمعنى وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام قبل جو انما الوجوب والابادة فقبل من مفعله الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة
الائتية بمنزلة فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله من قبل لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود ولم يكن على الوجه
الذي فعله بان كان احدا بها واجبا والاخر فعلا ولم يكن من اجل انه فعله بان على رجلان الظاهر مغروين استئنا للام لا يكون متتابعة
فعرنا المتابعة لا تكون قبل مفعلة الفعل وبعد مفعلة مفعلة الفعل يجوز ان يكون افضل مصلية في حق النبي عليه السلام ولا يكون
مصلية في حقنا فقد ايج له بالمعنى لما شغل على التسبح ومنه المنع وجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل صلوة الفجر واذا كان
كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالليل والى ان يقوم دليل الشركة واجت من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجبة
لعامة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتقون الطيبوا الندوا طيعوا الرسول فقل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوه فيحكم الله فان هذه النصوص واشتاتها توجب اتماما مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتلك الكثرة بان
الابادة في الآية في حقه بتعيين لمتقنه في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غير الا بالليل لوقوع الشك فيه ولما
ثبتت الابادة في حقه لم يجز متابعتها في الا بالليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام بالابادة لبعض الافعال لما ذكرنا وثبتت مشاركة
الامة اياه في البعض وهذا الفعل قبل الوجوبين على السواء فيجب التوقف في يقوم دليل ترجيح احد الوجوبين ووجه القول المتأد هو
قول الجصاص ان اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقار كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فهذا تفصيل على جواز التماسه في افعال وقال الله تعالى فلما قطع يد منها وطراذنها كما ليلها يكون على المشي
صريح في ادراج ادعياهم فيه بيان ان غبوت اصل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الاتري انه نفس على تفصيله فيما كان
هو مخصوصا به لقوله خالفته لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلم يكن مطلق فعلة وليلا الامة في الاقدام على فعله
لم يكن لقوله تعالى خالفته لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا ان الرسل انهم ينفذون
بهم فالاصل في كل فعل منهم هو ان الاقدام بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هنا في كل فعل يكون منهم بعضه
اخصوس يجب بيان الخصوصية معارضا به اذا لم يثبت ثابته اليه عند كل فعل يكون مكملات هذا الاصل والكلوت عن البيان
بعد تحقق احاطة اليه دليل السبق فيكون بيان الخصوصية يكون وليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فالعامل
ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعنه ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارضه و
العارض لا يثبت الا بالليل ثم اشترى رحمه الله قسما فعلة القصديتة سوى الزلة على اربعة اقسام فرض واجب وتحب وسباح متبا
للشيعين فمنهم من لا يوجب الا لائمة رحمه الله وقسما القاضى الامام ابو زيد وسائر الاصحاب على ثلثة اقسام واجبت وتحب
وسباح وادوا بالواجب الغرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاح اثبات دليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في
حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يكمل على ان المراد تقيم افعاله بالنسبة اليها حينئذ يتحقق فيها
الواجب الاصطلاح لتقوم بقرينة وجوب بعض افعاله في حقنا بالليل مضطرب قوله وتفضل بالنسبة بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم في اطوار احكام الشرع بالاعتقاد واختلاف في هذا الفصل ولجميع عندنا ان كان دليل الاجتهاد واذا انقطع طوعه عن الكون
فيما يشبهه وكان لا يقر على الخطا فاذا قرط في حق من ذلك كان دلالة التماثلة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

بالرأی وهو لطیف الالهام فانه محبة فاطمة في حقه وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لاختلاف في انه عليه السلام كان مبيناً للحكام
بالوحي وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث مبيناً لما اوجبه اليه من الشرائع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من جملة
لاشركه لا عذفيه بلا شبهة واختلف في كونه متعبداً بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعرية واثرت المعتزلة كون
الاجتهاد خطا للنبي عليه السلام في الاحكام لشرعية وقالت عائشة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشريعة بالوحي والراي
جميعا وهو مستقول عن ابي يوسف جمن اصحابنا وهو مذموم مالك والشافعية وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه كان متعبداً
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد فتم قبول مدة الانتظار
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة يخوف فوت الفرض وذلك يختلف بسبب الخواص تمسك الفرض الاول بقوله تعالى وما يخلق عز
الوحي ان هو الاوحي يوحى اخبرانه لا يخلق الا من وحى واحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت الشريعة وان
النبي عليه السلام كان يصعب احكام الشريعة ابتلاء والاجتهاد راى العباد ومحتل الخطا فلا يصح المنصب لشرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصيبه لا الى العباد ينيب ان النصير الى الراي الذي هو محتل للخطا انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز بالاجتهاد
مع وجود النص الضرورة انما ثبت في حق الله لا في حق اذ الوحي ياتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغالنا به
مع وجود النص تمسكت الامة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امرا بالاعتبار عما لاولى الالبصار اذ المراد من البصر البصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفا هم سريرة واصوبهم اجتهاد وادعاهم استنباطا فكان اولي بهذه القضية وبالقول
تحت الخطاب وبحديث التكميل فانه عليه السلام اعظم فيه دين اسديهم العباد وذلك بيان بطريق القياس بان الاجتهاد
سببه على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس في ذلك شئرا كان يعلم بالاشياء
الذرية لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي هو متعلق احكام والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه من ذلك لانه
نوع محمودة ذلك لا يلحق بعلوه ورجته مع اطلاق غيره فيه وبما قول التكميل ان النبي عليه السلام كرم بالوحي غالب احواله لانه
لا يتخلل من الوحي والرأى ضرر في فوجب عليه تقديم طلب النفس انتظار الوحي لاحتمال ما ياتي النص بنزول الوحي كما يجب على
المقيم طلب المار في موضع يريه وجوده فصار انتظار الوحي في حق كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر الجتهاد
ومدة الانتظار باقية مادام جاز نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان تقوت الحادثة بلا حكم فمبند ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى
فتم اجتهاد عليه السلام لا يكمل الخطا عند اكثر العلماء لاننا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز اسمه فلا تدرك الايام منون على حكم
فما اشجع من نعمهم ثم لا يسجدوا في انفسهم خراجا مقنيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكنا ما مودين باتباع الخطا وذلك
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يتم الخطا بدليل قوله عز اسمه عمتا الله عنكم لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن
لهم وبدليل نزول الكتاب في ساري بدور وفيها من الدلائل لكنه لا يتمل القرار على الخطا كما ذكرنا انه يودع الى الامر باتباع
اخطا فاذ اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فتوجب علم اليقين كالنفس فيكون مخالفة حراما وكفر اخطا
اجتهاد وغيره من الامة حيث يجوز مخالفة الجتهاد اخر لانه احتمال الخطا والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق احد وان كان الحق لا يبدى وهم يجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطا

نے اجتماع وغیرہ وجوہی الاجتہاد نے انہ قطعاً من النبی علیہ السلام وولن فیہ نظیر الامام و ہوا القذف من القلب من فیہ ظن
 فی نفع استدلال بحجۃ فانہ حجۃ قاطعۃ من حق النبی علیہ السلام حجۃ لم یجوز لاحد من امتہ یوجبہ للتیقن بانہ من عند اللہ تعالیٰ و معصیتہ
 من القرار علی الخطا و الامام غیرہ و لیس بحجۃ اصلاً و ال لتیقن و المعصیت و عدم دلیل یدل علی انہ حجۃ و اما تمسک بحکم بقولہ تعالیٰ
 و ما یطعن من الہوی ان ہوا لا وحی یوحی فیہ فاسداً و لا دلیل فیہ علی موطن النزاع فانہ نزل فی شان القرآن و لما ازعموا انما
 انہ افتراء من عندہ فکان منہ انہ یطعن بہ قراناً و وحی لا من ہوی لا انہ یطعن بہ مطلقاً کذلک و لکن سلمنا ان المراد بالکلمہ
 فلا نسلم ان اجتہادہ مع التقریر علیہ لیس ہوی بل ہوی باطن لان تقریرہ علی اجتہادہ یدل علی انہ ہوا الحق حقیقۃ کما اذا ثبت بالوحی
 ابتداءً و قولہ و ما یصل لسنۃ نبینا شرک من قبلہ و القول البصیح فیہ ان ما قص لہ تعالیٰ اورسولہ منہا من غیر انکار لیزنا سلطان
 شریعتہ رسولنا لانہا لما یقین الی ہبت النبی علیہ السلام و صارت شریعتہ لہ لما سنۃ کانت من سنۃ و اعلم انہ یجوز ان تعبد اللہ تعالیٰ
 نبیہ بشریۃ من قبلہ من الانبیاء و یا مرہ باتباعہا و یجوز ان تعبدہ بالنبی من اتباعہا و لیس فیہ ذلک استلزاماً ولا استنکاراً فی اصل
 الامار قد یقف و قد یختلف فیہ و ان یكون انشئ مصلوہ فیہ ان النبی الاول و النبی الثانی و یجوز مکسہ و یجوز ان یكون مصلوہ فیہ ان
 الاول و الثانی و یجوز ان یختلف الشرائع و یتفق الا ان العلماء اختلفوا فی وقوع التقدیم ہا فی موضعین احدهما ان علیہ السلام بل کان
 مستعبد بشریۃ من قبلہ من الانبیاء قبل البتہ قابل بضم ذلک کابی الحسن البصری و جماعۃ من المتکلمین و اثبتہ بعضہم مختلفین فیہ ایضاً
 فقیل کان تنہا بشریۃ فقبل فیشرع الراجح و قبل بشریۃ و قبل بشریۃ عیسے و قبل ما ثبت انہ شرع و توقف فیہ بعضہم کالفرمانی
 و عبد الجبار و عمل بیان فیہ المسئلۃ اصول التوحید الثانی ان النبی علیہ السلام بعد البتہ و امثہ بل کانوا مستعبدین بشریۃ من تقدم
 و فی مسئلۃ الکتاب فذہب کثیر من اصحابنا و عامۃ اصحاب الشافعی و طائفۃ من المتکلمین الی انہ علیہ السلام کان مستعبد الشرائع من
 قبلہ من الانبیاء و ان کل شریعتہ تثبت لنبی فیہ باقیۃ من حق من بعده الی قیام الساعۃ الا ان یقوم الدلیل علی الانتفاء فیہ
 ہذا یلزمنا شریعتہ من قبلہ علی انہا شریعتہ ذلک النبی علیہ السلام الا ان ثبت غلبہا و ذہب اکثر المتکلمین و طائفۃ من اصحاب
 الشافعی لے انہ علیہ السلام لم یکن مستعبد الشرائع من قبلہ و ان شریعتہ کل نبی تنہی بوفاتہ او بعثت فیہ اخر الا بحیث التوقیت و
 الانتفاء فیہ ہذا لا یجوز اہل ہذا الباب اقام الدلیل علی بقائہ و قال بعضہم لیرمنا العمل بالنقل من شرائع من قبلہ فیما لم یثبت انتفاء
 علی ان ذلک الشریعتہ لنبینا و لم یفصلوا بین ما یصلی علو ما منہا بنقل اہل الکتاب او براۃ المسلمین عما فیہ ایدیم من الکتاب و بین
 ما ثبت من ذلک بیان فی القرآن و اسنۃ و ذہب اکثر شافعیانہ و جمہر اہل شافعی ابو منصور و القاضی الامام ابو زید و اشجان
 شمس الائمة و غیر الاسلام و عامۃ المتأخرین الی ان اثبت کتاب اللہ تعالیٰ انہ کان من شریعتہ من قبلہ او بیان من الرسول
 یلزمنا العمل علی انہ شریعتہ نبینا ما لم یطرنا حجتہ فاما ما نقل اہل الکتاب او بعضہم المسلمین من کتبہم فانہ لا یجیب اجابہ لقیام دلیل جبہ
 للعلم علی انہم حر فوالکتاب فلا یعتبر نقل لہم فی ذلک و لا فہم المسلمین ذلک من کتبہم لکونہم ان المنقول المعنوم من حجتہ ما مر فوالکتاب
 و کذا لا یستبر قول من سلم سنہ فیہ لانہ انما یعرف ذلک بظاہر الکتاب او بنقل جامعہم و لا حجتہ فی ذلک لما قلنا ان حجۃ القریب الاول بقولہ
 و ذلک الذین ہدی اللہ فبہدایم اقتدہ امر النبی علیہ السلام بالاقترار و بعدہ من الانبیاء و الہدی اسم لایمان و اشرار جمیعاً لانہ
 الابطدہ او یقع بالکل فیجب علیہ اتباع شرعہم و بقولہ تعالیٰ ثم ادعنا الیک ان تفتح لیل یلایم عقیفاً و الامر للوجوب و بان الرسول لہدی

[illegible]

و احتياطا في امر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى وكل جعلناكم شيعا ومنها حلة لا ينزل على الاصل الجليل لا يدل على استنساخها بالكيفية فانهما من غير
 شريعتي للتاخر قوله واليحق به احترام باب السنة باب متابقة اصحاب النبي قال ابو سعيد البرقي في تقليد الصحابي واجب تترك بالقياس
 لاحتمال السام والتوقيف لفضل اصحابهم في نفس الراي بشارة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز
 تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احدا منهم وذر الحكمان في كل ما ثبت عنهم من واخلوا فان بينهم من غير ان غيب
 بلغ غير قابلية مسامحة امانا في اختلافه في شئ فاحسن لا يدركه واما ما لم يدركه لا يحسن لاحد ان ينزل بالراي قولنا جاعلا قاطعا وليم لا يقطع بعض
 البعض بالتاخر لانه تعين وجه الراي المخرج الحجة بينهم بل هي ريش المرفوع محل القياس بالاتباع فان ذلهم في القوم يجوز تقليدهم كما بعض شيوخنا
 خلافا لبعض لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ما سبب الحق باخراقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة للعلم
 فان قارب الصحابي اما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الحكمان في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
 فقال ابو سعيد البرقي و ابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب تترك بقوله او يذهب بالقياس
 ويومئذ لا يخفى والى اليسر المصنف وهو يذهب اليك و احمد بن حنبل في امية الروتين و الشافعي في قوله القديم وقال ابو اسر
 الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليسيل القاض الامام ابى زيد على ما يشير اليه تقريره في التوقيف
 وقال الشافعي رحمه الله في قوله لا يجوز تقليد احدهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الشافعية والمعتزلة ومنهم من جاز
 التقليد وان كان لا يوجب التقليد بطلان الانسان فيه فيما يقول او يعين متعة الحقيقة فيه من غير نظر واما في الدليل كان هذا
 المتبني قول غير او فعلا فانه في منع من غير مطابقة دليل فقلنا لا يكون اتباع الصعابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل حتى
 التقليد تالافيا الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة تسك القايكون بعدهم او تقليدا للصعابة بانه قد ظهر فيه التوسع بالراي تطورا
 لا وجبلا فكاره واحتمال الخطا في اجتباهم ثابت لكونهم غير معصومين من الخطا وكما سائر المجتهدين الا ترى ان كان يخالف بعضهم بعضا
 ويرجع الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكما لو ايدعون الناس الى توالم ولو لم يكن متما للخطا لما جاز لهم لما لانه بآرأهم وادب
 عليهم وما والناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخلافت في من الشيطان واذا كان قول الصحابي متما للخطا لم يجز للمجتهد اخر
 تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولا قول الصعابة لو كان حجة لكان حجة لكونهم اطهر وافضل من غير
 الشافعية تنزل وصاحبهم الاول وقومهم من احوال النبي عليه السلام ورواه من كلامه على الملقون عليه خيرة ورواها كان كذلك لكان
 قول الاطهر والافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه انما ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي
 لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المتأديرومخوبا وبين غيره لانه يجوز انما انما في فيما لا يدرك بالقياس لوجه ثلاثة دليلا ولا يكون كذلك
 ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم فيه كالا جهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر الا ترى ان قول الشافعي
 وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي و فرق ابو الحسن الكرخي ومن
 تابعه بينهما فقبل قول الصعابة فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في نقل قولهم
 على الكذب فان الدين انتقل اليها به و ما يتم وفيه مل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك يبطله و ما يتم ولا مدخل للاس
 فيه لقيتين السماع وصار فتواه فيه كرواية من رسول الله عليه السلام بخلاف قول الشافعي حيث لم يكن حجة لان احتمال اتصال

قوله بالسمع يكون بواسطة تلك الوسيلة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما السماع
فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحل قوله منقطعاً عن السماع الا اذا ظهر دليل غيب
وهو الرأى ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال واليه اشير في التوقيف على اننا لانسلم ان الفتوى فيها لا يدخل للاثر
فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل من الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيها لا يدخل للرأى فيه قلنا
انه يثبت على نقل ولجملنا هجته وايضا ولكنه لم يثبت واجتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى والساجدين
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما يستحق
التابعون لهم هذا المصح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى راسهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المصح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وبدونهم ولم
يظهر من بعضهم فيه خلاف فلما اذكي في اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المصح فانه ان كان يستحق المصح
باتباع البعض يستحق الذم تبرك اتباع البعض فتوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ لم
يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في غيرنا وانما لمعقول وهو من وجهين كما اشير اليهما في الكتاب احدهما ان احتمال
السمع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الثالث من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى بالراس عند الضرورة
تشاور القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجدوا يفتى بالقياس وقد ظهر من عاداتهم انهم كانوا يسكتون عن
الاسناد عند الغموض اذ كان عندهم خبر يوافقوا بهم كما كانوا يسندون الى النبي صلى الله عليه وسلم لان الواجب
بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الراى الذي ليس
عند صاحبه خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابة من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس و
اثباته واليه اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله كان صادرا عن الراى فربما في الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم شاربوا
طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم بهي ان احكام المحدثات وشايدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والاحكام
التي تفسر باعتبار الاحكام ولم يزدوا به وحرصوا على بدل مجودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث ونسبها والتامل بالنص عندهم فيه غاية التامل وفضل درجة ليس
ذلك لغيرهم فبذو المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الرايين سنا اذا اظهر احد هما نوع ترجيح
وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين الراى الواحد منا ورأى الواحد منهم وجب تقديم رايه على رايه
لزيادة قوة رايه من الوجوه التي ذكرناها وما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تأكيد لانا وان
سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المقطعة على منط واحد فان غير الواحد مع احتمال مقدمته على القياس وكذا
قول الصحابة رضي الله عنه لكونه اقرب الى الله والذكرنا فان قيل اليس ان تأويل الصحابة للنص لا يكون متوقفا
على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذا الاحوال وكذا في الفتوى بالراس قلنا التأويل يكون بالتامل في وجوه
اللغة ومعاني الكلام ولا عزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعمد معانيه بالاسان يقدم

تقليد هم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد وافتداهم بالصواب

باب الاجماع الاجماع في اللغة هو الغرم ليقال اجمعت فلان على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى اجرا فاجموا امركم اي
اغرمه عليه وقوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يغرم عليه الاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي
اتفقوا عليه والفرق بين المجتدين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد والمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الحقيقة
هو عبارة عن اتفاق المجتدين من هذه الاقضية كل عصر على امر من الامور فاري بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او
الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتدين باللام المتضمن
للمجموع عن اتفاق غيرهم كالعادة والاتفاق بعضهم وقوله من هذه الامة عن المجتدين من ارباب الشرائع السابقة وقوله
في كل عصر عن ائمتهم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتدي جميع اعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتدين جميعهم وانما
قيل على امر من الامور ليكون تناديا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف المتعارف
على قول من لم يعتبر واقعة العوام ونحو القسمة في الاجماع اصلا فانما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراضة فافيه
اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف في هذا الصنيع عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من
هو اهل من هذه الامة فقوله من هو اهل التمثيل المجتدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى
الراي فيصير جامعا مانعا وهو محقق بجماع عند عامة المسلمين ومن اهل الامور من اجمعتهم في مثل اسئلة النظام و
القضايا من المجتدين واحتجاج واكثر الدوافع من تمسكين بان وقوعه تخيل لانه لا يمكن ضبط اقاديل العلم اوسع كثرتهم وتباينهم
الاترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالبحر لا بالشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الاحداث فثبت ان موافقة
الامة باجمعهم في الاحداث معتد وكيف يتصور الاتفاق اراهم في الاحداث مع تفاوت افطن والقرائح واختلاف المذاهب المطالبين
اخذ كل قوم جزا من اساليب الظنون فيكون تصويرا جاعلا في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في مبيد يوم غي قيامه او
تعود او كل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون تصورا في الاحكام ايضا لان
كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد سبب يدعو الى اجماعهم بعتقاد الاحكام ولا تنشأ الا يمنع عن العقل عادة اذا لم يكونوا
مجتدين باخمين فاما اذا كانوا كذلك فلا اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما يخفى من الظن ايضا هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يوافقون
اجتهاد لكل بالنظر فيه الى حكم واحد يطل جميع ما ذكره بالوقوع فاما لعلم علماء الامم اريد باجماع المعايير على تقديم نفس المتألف على
اليس كذلك وباجماع جميع اخفية على اخبار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على البطالان السكاح ليزيد في الوقوع
وليس يجوز زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والفقول انما الكليات القواعد من يشاقق الرسول من بعد ما تبين اليه الهدى
وتبيح غير سبيل المؤمنين نول ما تولى ولصله جهنم وجه التمسك بانه تعالى نوه على متابعة غير سبيل المؤمنين كما تواعد على مخالفة
الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استجاء النار والسبيل لما اختار الانسان لنفسه قوله او عملا او ظم كين ذلك محرما لما تواعد عليه
علما حسن كجميع بنييدين شاة الرسول في الوعيد كما لا يخفى اجمع من الكفر وكل من خالف السبيل في الوعيد لا يجرم ابتلاع غير سبيل المؤمنين
وجب ابتلاع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم والامة نقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين يتوعد عليه بشرط شاة الله

فلا يثبت التوحيدها اذ المعلق بالشروط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاقه بالفرد ما سبب استحقاق الوعيد لقوله تعالى
ومن يشاقق امره ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا انفسهم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب لما يترتب
ان لا يكون المشاقه بالفرد ما سببا لاجتماع النص والاجماع واذا كانت المشاقه بالفرد ما سببا لكان الاتباع بالفرد سببا ايضا
اذ لم يجعل سببا لم يبق له كونه قائمه وصار كقول تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون الا يقولوا انفسهم التي حرم الله الا يقولوا
لا يقولون ومن يفعل ذلك يبق اثاما في ان كل واحد من هذه الاسرار الثلاثة سبب الاثم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين فوجه التمسك به بانه تعالى امرنا لتكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامور فانه كل شخص من الان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا
امرا بالتالي في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال والتعليل ثم نقول لك الصادق في كل الامور التي يجب متابعتها
كل الامور اما مجموع الاله او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم ليشتملهم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفته
ايمانهم وقد علمنا ضرورة اننا لا نعرف احدا يقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الاله
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما ظاهرت الروايات عن الرسول لعصمة هذه الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على لسان
الاشخاص من الصحابة لقوله عليه السلام لا تجمع استي على الضلالة او على ضلالة لم يكن احد يجمع استي على ضلالة وحي لا على خطا راراه مسلمون
حسانه واعدا منه حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع رقبته الاسلام عن عنقه الى غير ما من الاحاديث التي
لا يحصى كثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع عن غير
خلاف فيما لا تنكسر الى زمان النجاشي والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرار الزمان واختلاف هذاهم و
بهمم ودوامهم مع كونها مجبولة على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يبينه
احد على فساده وبالطال وباطار التنكير فيه واما المعقول فعوان قد ثبت بالدليل القطع ان نبينا عليه اسلام خاتم الانبياء وشرعية دامت
يوم القيمة فتحت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم وجبا وخرج الحق عنهم
ووقعوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقولهم فقد انقضت شرعية فلا يكون شرعية كلما دامت فيؤدى الى الخلف في
اجزاء الشريعة وذلك محال فجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشرعية بوجوده حتى لو اودى الى المحال قد اعترضوا على هذه
الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعضها مع اوجه تبيان الكسوف فلا نطول بهذا الكتاب بذكر ما اختلف القائلون بان الاجماع حجة فبينه بغيره بجم الاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود من تابعه من اهل الطوائف احدى جنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
بصيغة الامراء المعروف والنسب عن المشرك كما عرف والصحابة هم الاصول في الامور المعروفة والنسب عن المشرك لا تخفى كقولهم انما يطلب قوله
كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله كذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذا اخطأ قنابل الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من الاتفاق
الكل والعلم بالاتفاق الكل لا ينافي الا في اجماع المحصور كما في زمان الصحابة امانا في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شيء مع كثرة تم وتفرقهم في مشارق الارض ومعاربها وقال بعضهم هم الزيدية الامامية من الرافض لاجماع الائمة الرسول
اسي قراية متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبرني الرجب عن عمه بكلمة

انما احصاة الديانة على اتفقاء منهم فقط وخطا من الرجب فيكون منفي عنهم فقط والبقول عليه الصلوة والسلام الى تارك فيكم
 الثقلين فان تمسكتهم بها لم تضلوا الكتاب شد وعترتي حصرت التمسك بهما فلا يقف اقامته اجماع على غيرهما وبانهم اختصوا بالشفقة
 النسب كالنواهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ودافعوا على اسباب التنزيل وعرفوا النوازل وافعلوا الرسول اقوالا بكثرة
 الخصال فكانوا اولي بجهدا للكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجتمعوا على
 شئ لم يعد بخلاف غيرهم تسمكوا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي خبثا كما تنفي الكبر حيث احدى وخطا من
 اجبت فكان منفي عنهم واذا انقضى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة النبي عليه الصلوة والسلام وموضع
 ومهبط الوحي وجميع العباد من مستقر الاسلام وبنو الايمان وفيها العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها
 كيف وانهم شابهوا التنزيل وجمعوا النوازل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن
 قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت لبعضها الاجتهاد والعدالة لان النصوص في ذلك التي جعلت الاجماع حجة تدل على
 اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه من ثمانية تثبت باهلية ائمة الشهاداة كرامته لئلا يمتدح كمال
 وكذلك جعلنا كرامته وسطا لتكولو اشتدرا على الناس فيكون الرسول عليهم شهادا وهي تثبت بالعدالة والنسب فيسقط العدالة فلم يبق
 ابدا لاداء الشهاداة ولا لوجوب اتباع قول لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي بوجوب الاتباع الذي ثبت كرامته فثبت ان
 الفاسق ليس من اهل الاجماع وانما الاعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى مائلا من اهلية الاجماع اذا كان
 صاحبه وداعيا اليه او حاجبا او غاليا اليه بحيث كيف به لانه اذا كان يدعوا الناس الى معتقده سقطت عدالتهم فيعصب
 لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منها في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان نحن به اى لم يبال بما قال ما صنع
 وما قيل له لان ترك المبالاة سقط للعدالة ايضا وكذا ان غلظا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافا ووفاء ايضا لعدم
 دخوله في سمي لامة المشهود ولما بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامانة ليست جارية عن المصلين الى القبلة
 بل عن المؤمنين وهو كافران كان لا يدرى انه كافرا ما اذ لم يدع الناس الى عبادة ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يضل به
 فهو معنى قوله فيما ليس به الهوى لانه اذا يضل لم يفتن في تصاوج العلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل فيما سوى
 ذلك لا يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لانه من اهل الشهاداة ولما كان بمقبول الشهاداة في الاحكام وعند بعض العلماء
 لا يعد لقبول في الاجماع اصلا لان من الاجماع حجة تثبت كرامته للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
 شمس الائمة وصاحب السيلان واما اشتراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الرأى كنفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فيعتقد الاجماع
 فيه باتفاق اهل الرأى الاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافا عندهم ولا ان الرأى
 باطل بالطلب للصواب ليس له ان هذا الشأن يكون كالعصبى والمخون في نقصان الامة ولا يفهم من عصمة الامة من اخطاها لا عصمة من تصوفها
 لا يفتن في الغلظ لانه مسكنة فرضت لادعوا لها اصلا لان العلم العاقل لا يفتن باليد الى من يدعوا فيما اتفق عليه انما هو من العوام متفقون
 على ان الحق فيه باجماعوا عليه لا يفتن فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة انما هو من العوام ومن ليس من اهل الرأى الاجماع
 من العلماء حكم اجماعهم حتى لا يتعد بخلافه كالشكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق

الاجتماع والحدث الذي لا يصير له في وجود الراسي وطرق المتكاسخ الغوي الذي لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لان
 هو لا ربا اعتبار نقصان التتم في ذلك الاحكام بمنزلة العوام واما فيما لا يحتاج فيه الى الراسي ولا يشترك في ذلك احوال
 العوام كالصلوة الخمس وجوب الصوم والزكاة ونحوها فيشتط في انعقاد الاجتماع فيه اتفاق الكل من احوال العوام حتى
 لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجتماع الا انه غير واقع وهو قول الا فيما يستغنى عن الراسي قوله ولا عبرة بقول
 العلماء اذ كثر تخلف ذهب بعض الاصوليين كما امام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجتماع لان الجمع
 اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور توافدهم على اخطار مع اختلاف قرائنهم وفطنهم ودعوة طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور
 توافدهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم كذبا ما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيقع وتوافدهم على الخطا كما يتصور على الكذب
 فلا يكون قولهم كذبا وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علم الراسية بوجه وان كانوا ثلثة نص عليه في التوفيق
 لان الاجتماع انما صار بوجه كرامته لهذه الامة لصلها لا لقطعها توهم اجتماعهم على اخطار والفصل عقلا والادلة السمعية الوجهية
 لكونه بوجه لا ينقص بعد دون عدد ولفظ الامة والمؤمنين فيصدق على ما دون عدد التواتر ولو جيب عصبته عن اخطار وجوب تمام
 واختلف في انه لو لم يبق من المجتدين الا واحد بل بقي اجماعه بقوله امرائهم قال بكونه بوجه لان مضمون الدليل السمعى
 ان لا يخرج الحق من هذا الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الاثرية والقرينة ان ابراهيم
 كان امته قائما معه خيفا والاصل في الطلاق الحقيقة واذا كان امته دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن اخطائهم
 قوله بوجه وسنم من قال لا يكون بوجه لان الاجتماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
 واحد اجماعا ولا بجماعة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت في بعض احوال ان اقل ما يعتقد به الاجتماع ثلثة من العلماء
 لان الاجتماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلثة واليد كشارعارة شمس الامة رحمه الله حيث قال والاصح عننا
 انهم اذا كانوا اجماعة واقفوا قولوا وفتوى من البعض مع سكوت الباقيين فانه ينعقد الاجتماع به وان لم يبلغوا احد
 التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا بما خلفه اهل الموى فيما نسبوا الى الموى ولا بما خلفه من الراسي
 نعم في الباب الا فيما يستغنى عن الراسي القرائن العصرية وهو موت جميع من اهل الاجتماع في وقت نزول احد اذ كثر بعد انقام
 على حكم فيها شرط لانعدام الاجتماع وصيرورة حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الشافعي في قول وعند
 الجمهور ليس بشرط والاصح ذهب الشافعي رحمه الله واختلاف القائلين بالاشتراط في فائدة فقال احمد بن حنبل وهو
 من تابعه هي جواز الرجوع قبل الرجوع قبل الانقراض لا يدخل من سجدت في اجماعهم واعتبار موافقة الاجتماع حتى لو اجمعتوا وانفردوا
 معمر بن علي ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد الا في حق في زمانهم وقياس هذه الطريقة لان يكون للشافعي خارجا للاجماع
 ايضا لوقوع اختلاف قبل الحكم بانعقاد الاجتماع فاذا انقضت لم يبق ذلك كتمان معتبرا ولا يكون خارجا للاجماع وذهب الباقر الى ان اجماع الرجوع
 ادخال من ادراك عصرهم من المجتدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من اترك عصرهم فيه لانه يودى الى ان ينعقد الاجتماع اصلا
 اجمع من شرط الانقراض بان الاجتماع انما صار بوجه بطريق كرامته بنار على وصف الاجتماع لا يثبت الاجتماع الا باستقرار الادوات استقرار
 لا يثبت الا بالقرائن احد لان الناس قبل في حال تالوا وتفحص في كل رجوع الكل والبعض محتما و مع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

فلا يثبت الاجماع بوضع ان ابا بكر كان يرضى التسوية في القسمة والافضل من كان له نصيبه على غيره ولم يخالف في ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر بن الخطاب فغيره بفضل في القسمة السابق في الاسلام العلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة وانما صححت هذه الحجة باعتبار ان العصر لم يشرع في طين عمر رضي الله عنه كان يرضى عدم جواز بيع الهبات الاولاد ووافقة الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال لعبيده واسلماني لا يكره في الجماعة اجبالي من رايت حدثك لم يكره في ذلك الا ان العصر لم يشرع في غير هذا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكننا نقول لا يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا ينصل بين الانقراض من جهة بل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شئ لم يدل عليه دليل الا ان الزيادة شرعية وهو لا يجوز لما ذكرنا من الدلائل لان الحق لا يزداد الا على ما ذكره الاول الاجماع من حاله ثابتة اكثر من الاجماع غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامتداد من انقضاء حجة على الخطا وانما غير جائز وتوكلتم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض العصر لان ما جاز حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامتداد على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعاقبهم بنحو التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال جليل من جابدين سبيلهم باله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كما يقال ابو بكر رضي الله عنه انما عليه الله فاجرم على انما وانا الدنيا بلان ابي بلغة العيش وهم في السجادة الى ذلك سوار ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه يروج من قوله اني قولاني بغيره الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما اهل الا الامامية على رايه في حال امامته وكذا مخالفة على رايه رضي الله عنه في بيع الهبات اما والله لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون بيع الهبات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول جريدة الكسح الجماعة احب اليك وحكم دليل على ان مع جماعة لا على ان مع جميع الصحابة وانما اختار عبدة ان يكون قول على منصفنا اني قول عمر رضي الله عنه لانه كان يروج قول اكثر على قول الاقل وعلى رايه رضي الله عنه لا يرضى الترجيم بالكثر بل بقوة الدليل وانما ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبتت نفس الاجماع ولم ينع رجوع البعض عما اتفقوا اكل عليه من ذلك لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفقا قطعي لا شك فيكون الرجوع مخالفة الدليل القطعي وسوجبا ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف الامتداد فان كان الغرض من انعقاد الاجماع عدم ثبوت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب قوله ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه خلاف فيه فيهم اهل المدينة وعرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بنص بعضهم وسكوت الباقي لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص اسي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كما جاعهم على خلافه ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع الا خلا لاحد في صحة لوجود عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل كما كان مثل الحكم من النصوص والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسي ثم الاجماع الذي ثبتت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقي منهم ثم فان كان اجماعا عندا يجوز لكنه ثبت بالسكوت عن البر وهو الدلالة عن التقرير اسي تقرير الحكم دون التخصيص عليه و

وصورة المسألة ما إذا ائتم بعض أهل الاجتماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتهت ذلك
 بين أهل العصر ومفتتة التال فيه ولم يظهر مخالفت كان ذلك إجماعاً عند جمهور العلماء وليس إجماعاً عاسكوتياً ونقل عن
 الشافعي رحمه الله أنه ليس بإجماع ولا حجة ومذهب عيسى بن إبان من أصحابنا وأبي بكر الباطل من الأشعرى وأبو القاسم
 وبعض المتأخرين تسكوا في ذلك بأن أسكوت قد يكون المذهب والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما ظهر قول في القول
 وقد كان يكثر في قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه فإنه كان يقول بالقول فقال كان رجلاً مذهباً بمذهب في رواية منته عن ذلك
 درية وقد يكون لا نعم لم يتألموا في المسألة لا اشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية أو تألموا فلم يودوا اجتماعهم إلى شئ من غير فواد قد يكون لكون
 القتال أكبر من شأنهم أم أعظم حرمة وأقوى في الاجتماع فلا يرون الابتداء أو لا انتكاس لصلحية احترامه إذا كان محتملاً لهذه المعاني
 لا يكون حجة خصه صافياً فهو حجة للعلم قطعاً ومسلت خاصة بانه لو شرط الاعتقاد والاجتماع التخصيص من كل واحد على قوله فافهم
 الموافقة مع الآخرين قولاً أدى إلى أن لا يعتقد الاجتماع لا لا يتصور إجماع أهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا ما دأبوا به
 يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين وإكفاً على كون الاجتماع حجة دليل على بطلان قولنا القائل وهذا
 لأن التعذر كما لم يمنع ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون نصياً فكذا تعليقه بما هو حذر ولا أنه أظهر قول من بعض أهل الاجتماع تسكوا
 سائرهم إلا أنهم لم يجتهدوا أو اجتهدوا فلم يودوا اجتماعهم إلى شئ أو أدى إلى بطلان ذلك القول أو إلى صوته ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا
 لأن العادة يخالفه فإن ترك الاجتهاد من إجماع الغفير في مادة تنزلت خلاف العادة ومودا إلى إجماع حكم الله تعالى فيها حشع
 وجوب عليهم كونه مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من أسلم المتدين ومودا إلى خسران الحق من أهل العصر لعرضهم ترك الاجتهاد
 بعضهم بالعدا على طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا فلم يودوا اجتماعهم إلى شئ لأن ذلك
 يؤدي إلى إختلاف الحق مع ظهور طرق على جميع الأمة وسو محال ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا أدى إلى خلافه إلا أنهم كتموا لأن
 الظاهر الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل سندهم والتعليل بالسببية والتقية باطل لا نعم كانوا يظنون الحق ولا يباينون
 أحد وإذا بطلت هذه الأدوار فحين الوجه الأخير وتبين أنهم سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالتلويح ولا يقال يجوز أنهم سكتوا لأن
 أن كل مجتهد مضطرب لا يقول إلا بغيره ذلك عن مباحشة وطلب الكشف عن مأخذ كالعادة أو بغيره بغيره أو بغيره بغيره بغيره
 كذا ظهر في مسائل أحمد والقول ودية الجنتين على أنه لم يكن في العباد من يتخذ ذلك على ما عرف في موضع ذكره من أسلاف
 أبو اليسر أن هذا الاجتماع لا يخاد من نوع شبهة لما ذكره انصوحاً وم يكون إجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجتماع
 لكنه مع هذا استعمل على القياس قوله ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً حتى لم يظهر فيه قول الصحابة
 أصلاً كما جماعهم على صحة الاستقلال لأن هذا ليس بإجماع عند من قال الاجتماع إلا للصحابة فلم يقع في معرض الاختلاف وانتهت
 درجة علماء متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع إلى من الأول والمستكن راجع إلى من الثاني والضمير المجرور في فيه
 راجع إلى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالفاً بالجر على أن يكون بدلاً من من أسي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم وبالضمير
 على الف عاينة لأنهم ظهر وقول بالنصب على المفعولية لمخالفة أسس لم يظهر مخالفاً قول من سبقهم وليس نصيحاً لأن
 المراد بغير ظهور قول السابقين أصلاً لا في قول المخالف منهم خاصة الدليل عليه ما ذكره في التوقيف ثم إجماع أهل عصر

فيما

بعد فهم على حكم لم يسبق فيه قول يؤيدها بل لم يظفر لاجتماع القدرين الثاني في قول مخالف من سبقه فظهر قول موافق كان حكمه حكم ما لم يظفر فيه قول من سبقه أصلاً في أنه يكون موطناً من وجه اجتماع الصحابة فلم يكن لهذا القيد تأدية قوله ثم اجتمع على قول سبقه فيه مخالفة وتختلف الأشاوس في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون إجماعاً لأن بموت المخالف لا يبطل قوله وعذنا إجماع كل عصر حجة فيما ستر فيه المخلاف وفيما لم يسبق آسى إجماع من بعد الصحابة على قول آسى على حكم سبقه فيه مخالف فقد اختلفت العلماء راس الذين قالوا بأن إجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وهو يوجب ما إذا اختلف أهل عصر في مسألة على قولين استقر خلافتهم فذلك بل يمنع في العصر الذي بعده على أحد قوليهما في تلك المسألة وبل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحة ذهب أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله وعامة أهل الحديث إلى أنه يمنع وسبق المسألة اجتهادية كما لا شك واختلاف مشائخنا في ذلك فقل أكثرهم أنه لا يمنع من انعقاد الإجماع ويسقط اختلاف السابق به عندنا ما انما لا يوجب من غيرنا المصنف وهو الأصح واليه ذهب أبو سعيد المصطفي وأبو بكر القفال من أصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين أصحابنا عند اجتهادهم رحمه الله من الانعقاد وعنده محمد رحمه الله لا يمنع من انعقاد الإجماع في بعض الروايات مع اجتهادهم وفي بعضها مع محمد وهو الأصح احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطاً لانعقاد الإجماع بأن اجتهاد اتفاق كل الأمة ولم يحصل الاتفاق لأن المخالفين الأول من الأمة لم يخرج بموته من الأمة ولم يبطل قوله بل لو يبطل لم يتحقق المذهب بموت أصحها كذهب الاجتهاد والشافعي وغيرهما وليصار قول الباقرين من الأمة فيما إذا اختلفوا في حكم على قولين ومات أحد الفريقين إجماعاً لكونهم كل الأمة في هذه الوقت وهو باطل وإذا لم يحصل اتفاق كل الأمة لا يكون إجماعاً ما يؤخذ أن خلافة اعتبر لدليل لا لعينه لا تقول غير صاحب الشرع لا يعتبر لأدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه لنفسه مخالفاً ولا نه يلزم من صحة نسبة بعض الصحابة إلى الضلال لا تعيين إجماع من بعدهم على أحكام القوليين أن الحق ما ذهب إليه التابعون وإن يقول الآخر خطأ يبين فيجب نسبة قائلته إلى الضلال إذا اخطأ يتبعين هو الضلال واحداً لا يمكن بآب عباس رضي الله عنه أنه فصل في انكاره القول وفي توحيده لا يثبت كل المال في زوج والزوجين وإن اجمع التابعون على خلاف قوله في المسلمين ولا بآب من سجدوا في ذلك في تقديره ذوي الارحام على موافق الفتاوى وإن اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يجعل للاختلاف السابق مانعاً من انعقاد الإجماع أن الدلائل التي عرفنا بها كون الإجماع حجة لا توجب الفصل بين إجماع سبقه وبين إجماع لم يسبقه خلاف فصرنا إلى ما لم يسبقه خلاف لتبين لها من غير دليل يوجب فكلان باطل المترس على الانعقاد فيه الأمة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الأسماء بالحروف والنسب عن المنك وذلك إنما يتصور من الإخبار في بعض عصر دون زمان مات قبلهم فكما أنه لا يعتبر توهم قول من ياتى بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الإجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم إذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لأنهم كل الأمة في غير الوقت يثبت أن الصحابة رضي الله عنهم لمواتهم في مسألة على قولين ثم اجتمعوا على أحدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجتماع المتأخر فكذا في مسألتنا لأن الحق في إجماع التابعين مثل الحق في إجماع الصحابة فلم يسقط اختلاف الصحابة لاجتماعهم سقط باجماع التابعين أيضاً لم يحسم دليل كخلاف مسلم لكنه لم يبق محتسباً معمولاً به بعد ما انعقاد الإجماع على خلافه كمن ينزل بخلاف القياس يخرج من أن يكون معمولاً به لأنه ممن أن لم يكن دليل بل كان شبهة ولا يلزم التخلييل أيضاً لأن الراس كان حجة قبل ظهور الإجماع فإذا ظهر

[illegible]

قياس النعل بالنعل اسمى قدوة واجله نظيره الاخير وهو يشتمل اسمى باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اسمى لغة
شرعية وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه ودفعه واصطلاحه اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مقبولا
فكان ههنا كالحال الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صفة الصلوة على الطهارة وحقه
النكاح على حضور الشهود وامر طاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما يورثه في ما بهيته
ولم يشترع الا حكمه لان الشيء انما يخرج من حد السفة والبعث الى حد الحكمه يكونه مقيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحققه
الحكمة بقي للسائل دلالة الدفع كما ستعرفه فلم يكن ببيان هذه الجملة ابا انفسه لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقبض
اذا قد تمها بها وقاس الطيب الجرح اذا سبره بالسبار يعرف مقدار غوره ثم التقدير استدعى امرين يضاف احدهما
الى الآخر باسما واداة استعمال لغة السادة ايضا فقبل قس النعل بالنعل اسمى هو الباعث به واسم النعل ثبوت سماعي الا ان الشيخ
ذكر ضمير فانظر الى ظاهر اللفظ وحلته القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت محلته في الشرع فقبل قاس عليه بتفسير
اسم البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو متبادر وهو مصدق قاس وقاس يقال قاس قيس
قياسا وقاس يقاس مقايضة وقياسا قوله والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل تموا ذلك قياسا تقديرهم الفرع
بالاصل في الحكم والعلة في الاحكام الشرعية سمو ذلك قياسا تقديرهم الفرع بالاصل ونسوتهم اياه في الحكم والعلة
اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديد القياس والمقول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله
ابانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس منطوق وليس مثبت بالثبوت
هو المدسجانه وتلغاني وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم يكن
ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس من الموجودين وبين المحدثين كقياس عدم العقل بسبب الجهل على عدم
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبدية في جائز عقلا ووقع سمعا عند
جميع الصحابة والتابعين وجهور الفقهاء والمتكلمين وقالت ائمة كلامنا ادخاوا في سوا النجيات منهم طرية ابيهم النظام وجماعة من معتزلة
بنفاد وروى التعبدية بمنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الطوايف والقائمين انهم ليس بمنع عقلا لكن
الشرع لم يرد بالتعبدية بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا والفقهاء القائلون بورد التعبدية بمنع على ان الحمل للسوى
الوارد بالتعبدية قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بدلائلها وشبهها في الكشف فلا تستغل بذكرها هنا
قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم ينبثق آخر كقبول شهادة خربة وحده لان حكمها ثبت بالنص اخصاص
بكرامته لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء
من اهل الفقه والمنطق وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بكمبه متفاضلا لان الاصل هو
عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع كقياس عليه وجوده لا لغيره وذلك هو التبر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال
على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع بقوله عليه الصلوة والسلام كخطه ما كخطه مثلا مثل في هذا المثال لان الاصل بالفرع عليه
غرضه والحكم المنصوص عليه تنفرع على النص فكان النص هو الاصل ونهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في محل الخصوص

عليه لان الافضل ما يتبنى عليه غيره وكان العلم به موصل الى العلم والظن بغيره وبه احاطية موجودة في الحكم لاسيما محل لان
حكم الفرع لا يتفرع على الحمل ولا في النص والاجماع او تصور العلم بحكم في الحمل دونها بل ليل عقل او ضرورة لا يمكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس اليقيني هذا النزاع لفظ لا مكان للاق الاصل على كل واحد منهما لهذا حكم الفرع على الحكم في الحمل والخصوص
عليه وعلى الحمل والنص لان كل واحد اصلا واصلا لاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو الحمل كما هو ذهب الجمهور لان لا يلزم
يخلق على ما يتبنى عليه غيره وعلى ما لا يعتد به في غيره وليستقيم المطالبة على الحمل بالعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني
فلما افتقر الحكم وليل الى الحمل ضرورة من غير عكس لان الحمل غير معتبر في الحكم ولا الى دليل لان المطلوب بيان الاصل الفرعي
لقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو الحمل واما الفرع فهو الحمل المشبه عند الاكثر كالان في المثال المذكور
عند الباقرين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بخمسة متفاضلة وهذا هو الذي ينبغي على الغير وليستقر اليه دون الحمل لانهم
لما سمو الحمل المشبه باصلا سمو الحمل الآخر فعادوا فثبت لهذا فتقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بجملة الطب اى متفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الاخره ومن من كنيته عامة
فانه غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذممة لما اخصوا من عموم آية القتال اتى بهم الشيوخ والعبيدان والراعيون وغيرهم
بالقياس والبار في بركة بمعنى مع وفي بعض آخر للسببية والخصص بغير ذكره والضمير يرجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون
الثبت للحكم في الحمل مختصا مع حكمه بذلك الحمل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك الحمل مثل قوله عليه السلام
من شهد خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمثل حده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع ابحاث العدول لم يفتى بقوله تعالى
الفرد فاقام ثبت بدليل في موضع كان خصا به ولا بعد هذه النص الثاني غيره وان كان المراد منه محال الحكم كما هو ذهب الجمهور والمؤيد
من اخص من التفرد كما قلنا والباري بحكمه عليه اخص من في نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون على الحكم اختصاص بالحكم اخص
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى منفرد بقبول شهادته وحده لا يشترط
فيه غيره وعرف هذه الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم والمراد من
اخص من اخص من عموم الامانة اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق اخص من فانه لا ينبغ من القياس البار في بعض هذه اخص من
والنص الآخر الدليل اخص من منه غير ذكره في يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او لقياسا بحكمه
اخره فخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن الاموال والهوية للعد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واستشهدوا وادعى عدل منهم بقوله عليه السلام من شهد خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احاق غيره ببالقياس
سواء كان مثله في الفعيلة او قوة او دونه لتأدية احاق الغير الى البطلان الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطع شركة الغير
وهذا بخلاف دليل النصوص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب البطلان شي بقاء صفة العموم والدليل اخص من على ما كان قبله في اود
الى البطلان النص بان لم يبق بعد التعليل الا اوصاف اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير البطلان للعموم بالقياس الى ان اهل الوجه انما يصح على ان
جزءا غير دليل النصوص عن العام فاما على قول من اشتراط الاتصال فلما يمكن حمل على عموم العموم لان العام المرجح لاختصاصه

سابقا على حيث خزيمة فكان حديثا سائما في اختصاصه خبرية وفي الحكم اشيتا انما في اختصاص محورية بعد الحكم وهو قبول كسائر
فيجوز ان يكون على انفس اي ثبت اختصاص الحكم بخزيمة كراثة الاول وفق نظاها وان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه فخرية ان النبي صلى الله عليه وسلم
اشترى ثوبه من اعرابي او فاهه منها ثم جدها استفادها من قبل قبول بل لم يثبت انتقال عليه السلام من قبله فيقال خبرية بن ثابته انما اشهدك يا رسول الله انك
الا عرابي من لانا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشدني ولم تخبرنا فقال يا رسول الله انما انك في ما يتايد من خبر السامان فلا تصدك فيما
تخبر به من لانا فقال عليه السلام من شهدني في خبري كما في الباطن قال فينا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره حادنا انما نحن بهذه الكرامة
الاختصاص من اعمامه بن يمينه حوزة الشاه للرسول عليه السلام بنا على توكله بان الشاه لا يغير بنا على العيان فان قوله عليه السلام في فائدة العلم بنزله انما
فكان قول الرسول عليه السلام بذلك الى قوله ان لا يكون الاصل معدلا بين القياس كما يجب بالطهارة بالتحقق في الصلوة اى حكم الاصل معدلا بين
القياس والخبر في باب الال الاصل الباطن المتعدية قال العدل لازم وبعد الميل عن الطريق فالتايات الجول عند الاباء والاباء والاباء والاباء
الافعال اى ومن شرط ان الحكم الال اصل اى حكمه عادلا من القياس كما لا غنى عن يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع
بالقياس على الاصل هو اتفاق النفع فاذا جاز انفس في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس اذ القياس يردنا الحكم ويقضي عدمه فلا يستقيم
اثباته بكونه في الفرع اذ الحكم لا يستقيم اثباته بل لا يصح بنا في اثباته في احد في زمان وذلك مثل ايجاب الطهارة بالتحقق في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس
لان الطهارة تعدل بالنسبة الى هو انما يستدل لم يوجد الا الشرع جعلنا نريد بالطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فاعلم ان احكام غير ما بها حتى لو اردت
الصلوة العينية واحدة لا يتحقق بالطهارة وان كان الازداد اعظم حجية بالتحقق ولا يكون عبودية حكما الى صلوة بخمسة وجمعة التلاوة لانها جملت مثالي صلوة
مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص ذكر بعض المحققين كالمفسر ان في هذا الشرط فقال يخرج من القياس على التوبة او جلد ما استشاره في قاعدة
عامة لم يعقل من حيث تخصيصه في القياس عليه غير تخصيص خبرية بقبول شهادة واثباتها شرعا ابتداء ولا يعقل من حيث تخصيصه في القياس عليه غير تخصيص خبرية
كاعلان الكرامات ونصب الزكوة وقادير الحدود والكفارة وتسمية هذا القسم من القياس كقوله لا بد من القياس في كل ما لم يرد في القياس من غير القياس
بعد دخول في غير من حيث ان لا يثبت عدمه تعقل عليه في ثابته القواعد المبتدئة العينية النظم بالقياس عليها غير ما مع انما تعقل من حيث ان لا بد من القياس
خارج ما تاول النص والاجماع وتسمية خارج القياس من رايها وذلك كقول السافر والشيخ على المحققين في القياس في كل ما لم يرد في القياس من غير القياس
الى استصحابه لكن القياس عليه العامة والظن في القادرين بالاشتراف جميع القدم انما لا يتبادر في الحجة والشرع وعموم الوقوع في هذه الاقسام اكر
فيما القياس بالانفاق في بعضها ما استثنى عن قاعدة سالفة بطرق الى استثناءه معنى ليجوز ان القياس عليه كل مسائل من المستثنى والمستثنى في كل ما لم يرد في القياس من غير القياس
في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين فاللغز على بعض من عرف قديم هذا ان المراد من العدل هو القياس من انما انما يعقل من حيث ان لا بد من القياس من كل
فان اذا كان موافقا من جهة يجوز القياس عليه المستحبات قوله وان جدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع من نظيره ولا نفس فلا
يستقيم التعليل لاثبات اسم اخر سائرا لا يشترطه لا ليس بحكم شرعي ولا لصحة طهارته الذي لكونه غير للضرورة المتناسبة بالكفارة في الاصل الى خلافا
في الفرع عن الغاية ولا تعدد الحكم بالناس في الغطر الى المكرة الخاطي لان عند هادون خبره فكان تحديته الى ما ليس بنظيره ولا شرطه لان
في رتبة كفارة ايمان وانظار وفي مصحف الصدقات لانه تعدد الى ما فيه نفس تغييره في غير بعينه عالمي الحكم في نظيره الى الاصل المفهوم من القياس
وفيه الفرع واما البشاد انما كان في الحقيقة المتضمنة لاشتراف التعدد وكون الحكم خبريا عدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه في الفرع واما البشاد انما كان في الحقيقة المتضمنة لاشتراف التعدد وكون الحكم خبريا عدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه في الفرع
وجو النص في الفرع الا ان الكل لا ان مرجعا الى تحقيق التعدي فانه يجمع على الكل شرطا واحدا بخلاف التشرع في الاولين فانه ليس

من التعدي بل من سقوط التعدي كلفي باجل الشروع وانما شرط التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين ما يمتنع ان يمتنع
فعل قابل له التسوية لا يتحقق في شئ واحد لم يتعدى الحكم الى فرع بالتعميل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق القياس واما اشتراط ان يكون
حكمنا شرعا فمذهب جبر ولا نقضه فقال ابن شريح من اصحاب الشافعي والشافعي لا يشترط ان يكون الحكم شرعا بل يجوز القياس في الاستدلال والافاق
وهو مذهب جماعة من اهل الحديث قالوا انما رايانا عصية العيب ليس هي خيرا قبل الشدة المطرية فاذا حصلت تلك الشدة ليس هي خيرا واذ انزلت الال عظم الشدة
فيغير غلبا لظن في غلب على ظننا ان العلة لذلك الالهم هي الشدة فتى رايانا الشدة حاصلة في الغلبة غلب على ظننا انه سمي بالخمر وقد علمنا ان الخمر
فكنا بخمرنا الشدة انزوله تحت عموم قوله عليه السلام حرمت اكله لعينه اذ جينا احد بشرب القليل والكثير منه كحاشي شرابا فكلنا ساءلا لشره الاسكر
اموم العلة وتسلك الجبر وبقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيخرج ان يثبت شئ منها بالقياس من بان القياس
انما يجوز عند تعميل الحكم في الاصل وتعميل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الالهييات واما الجمع القياس البته قال الغزالي ان المذهب ان يمتنع
بتوقيفها اذ وضعنا اسم الخمر مثلا لسكر العنبر خاصة فوضعها الفيزيائي لتقول اخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جتنا وان عرفنا انها
وضعت لكل ما خمر العقل اسما فخر ثابت للتبعية فيقوم القياس ما كان الحكم منقولنا ان كل صفة افعال فاما سمينا فاعمل الضرب باركان ذلك من توقيف
لا حق في ان سكتوا عن الاسم فيقول ان يكون اسم الخمر لا يقتصر العنبر خاصة وادع غير ذلك فكل حكم عليهم بان لغتهم فاما قدرنا بانهم يفعلون الاسماء اعلان
ينصح صديها بالمثل كما يرى الفرس او هم سوادا كهيئة الخمر واليه ولا يشر بل يتلون بسلك الامم الا انهم يتلون بالاسم انهم وضعوا الاسم
والكسيت لا الاسود والاحمر بل الفرس اسودوا واحمر كما سواد الفرس الذي تفرقه له السماعات قاصدة اخذ من الفرس ولا يسمون الا كوز او كوز
قاصدة وان تفرقه المار فانما كل ما ليس في قياس النصر والذم عن شئ من التوقيف لا سيما الى الثبوت ووضعه القياس فثبت بهذا ان التوقيف
وتوقيف لا لعل القياس في اصله واما اشتراط ان يكون التعدي حكم نص بعينه اسئل حكم من غير تغيير في الفرع بزيادة وضعه وسقوطه او قبول السواد
الان في التعديل الحكم لا يتحقق مع التوقيف بين التعيين والتبعية كخبر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو المثل فذلك لا يتحقق لتعميل الثبوت في هذا
الفرع كاذب ليس الشافعي مثبت قال وجوب العلم بالحكمة والذم في حق الخمر كالحكمة كالحكمة والذم في حق الخمر كالحكمة كالحكمة والذم في حق الخمر كالحكمة
لا يمتنع مع علمه كالعبد بل لا تكفي العلم بالان في ارجح ولكن لم يكن بل الكفاية فقولنا الخمر فبقيت لنا في حق الخمر كالحكمة كالحكمة والذم في حق الخمر كالحكمة
الطلاق وان لم يتبعا لا في الكفاية قلنا هذا التحليل بالمثل ان حكم الظاهر في حق الاسم من مقتضاتية بالكفاية ولا يمكن اثبات مثل تلك الخمر في حق الفرع في حق
اليسر بل الكفاية فلو وضع علمه لثبت بجرته مطابقة فيكون فيه الحكم الاصل في الفرع وهو المثل ما قلنا ان ليس بل الكفاية لان القياس في الكفاية لا يتصور في الكفاية
منه بغير حق سببا بالصوره انه لا يمتنع فلا سببا الابدية العبادة ولفظي بها ولا يقيم عليه كذا والكافة ليس بل الكفاية والتقدير الا لا العبادة بغير علمه بل
من لا يوافق الا انه حانوه ان لا يميز بالعدم الملك بمنزلة الفرع في حق واصحاب الا كانت كفاية بالمال الى انما لا يمتنع اذ استثنى بخلافه لا يوافق الا انه
والذي من بل الطلاق لان حرمة النكاح بالبر طلاق لا وقتها كفاية ولذا لا يجوز التكفير بل احسن بخلافه الطلاق واما اشتراط العلم بالاصح الفرع فلما
ذكرنا ان القياس هو الموازنة بين الشئين العلة وكلمة فكل حكم بل الفرع نظير الاصل لا يتحقق القياس يكون اثبات الحكم في الفرع فبقيت شرعا بالافعال ابتداء فكل
الاصح لتعامل تعدي الحكم من الناس في الغطر الى انما على ادراكه في الاقرار كما اخبر الشافعي حجة الله فقال ان الناسي لما لم يقعد الفطر تعديا
الى انشئ مع عدم العلم لم يجعل فعله فطر وان وجد منه الفصل الفرس الغن على الكفاية في حق الخمر فطر من ان لم يقعد الفطر الا على ان لم يقعد الفطر
على الغطر لان الاكراه اذا كان بغير حق فقل الاكراه الى ما حاصل عليه اذ انتقل اليه لم يبق له فعل ففعل الناسي لما اخذت الى صاحب بيت لم يبق

الإنسانى فعل لأنه لا مساواة بين الناسى من كماله المكون في نفسه عدم الاعتدال بالنسبة إلى رجل عليه اللسان لا يمنع له فيه ولا يكون الاختلاف
بوجه فكان سماويا محضاً فغلبوا إلى صاحب الحق من كل وجه كما أنشأ الله قوله عليه السلام أنا أطعمكم الله وسقاكم من أموالي حتى عليكم النسيان
حتى كادت تشتت فلم يصح الضمان فتداند صدقته فاستقام أن يجعل الزكوة باعتبارها حكماً فاما خطأ فلا يمتنعك من تقصير من جهته فالحق
سرك البهاينة في التفرغ ولنا يجب الرد والكفاة على ما غلط في النقل والأكراهة حدث ليصنع مضاف إلى العبد إلى صاحب الحق وكذا لا كل
لأنه لا مقام على الفطر بالأكراهة وهو معنى قولهم صرحوا دون هذه هي عند الناس فتداند حكم الناسى إليها يكون تعدية إلى باليسر خطه وتكون
قاسدة ولا تسترط على كرفع من النص فخرها فان التعليل لتعدية الحكم إلى موضع فيه نص يجوز تعدية أصحها سوار كان على تاق النص
الذي في الفرع أو على خلافه وهو انبثا والقاصى إلى الامام انى يريد من الباعين من التناخير عند الشاخي وان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان
ولان كان على وفاء من غير ان جسته فباعتها وثبتت زيادة لم يتغير لها النص من جميعها لانها كان موافقا لكان كذا السور كان جثا لا يلا
لان النص عندنا كذا يكون بياناً والكلام وان كان ظاهراً فتمثل لزيادة البيان فحيز التعليل لتعميل زيادة البيان ولكنه لا يمكن
خلاف موجب فيبطل التعليل على خلافه ولكن القول بالتعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه
لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز انما فائدة إلى العلوية كما لا يجوز انما فائدة في النص المحال في العلة وان كان كذا لكان فو باطل لان التعليل
لا يصح بطلان الحكم النص بالاجماع وان كان ثبت الزيادة لم يتغير لها النص فهو باطل أيضاً لان اثبات زيادة لم يتبادر لها النص
بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما أثبتته النص وبعد الزيادة يصير بعضه قد بينا ان ذلك نسخ وانما نسخاً
سمو قد على ما يشي إليه الكلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان ثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان في تأكيد
النص على معنى انه لو لم النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وإنما بعضها بعضاً فان شرط
قصد بابات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد قد بلغ السلف كسبهم بالتمسك بالنص والمقول في حكم واحد وقالوا انها الحكم ثابت
بالكتاب السنن والمقول او لم ينقل عن واحد في ذلك فكيف كان ذلك جاعاً على جواز تعدية الزكوة إلى الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقاً للكتاب
بقوله عليه السلام اذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه وما خالف فرفوه مع انه لا فائدة في قبوله الا كزيادة
الكتاب فكما التعليل على موافقة الكتاب يجوز لزيادة الفائدة ثم عند الشاخي لما جاز انما يتعدى حكم النص بالتعليل في المواضع التي
طرية طرية الايمان في وجه كفاة لم يرد الظاهر بالقياس على كفاة النقل شرط منه الايمان الايمان في مصروف الصدقات الواجبة مثل
الكفاة في صدقة الفطر حتى لم يختر فيها الى الفقهاء الكفاة اعتبار الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وطلبها بالتعليل فان
لان فهو من الكفاة في صدقة الفطر مثل قوله تعالى او محرقة فقهية فقهية من قبل ان يتساو من كذا يستطع فاطعام ثنتين يمكنها كفاة
اطعام عشرة مساكين فغيرهم عن السلف في مثل هذا اليوم مطلقاً غير مقيدة بالايمان فتصنف بطريقاً اخر من الحمد باعاً في الزكوة الكفاة وبالنسبة
الى المساكين الكفاة فيقيد بها بالايمان بالقياس يكون اخيراً الموجب بالاراي فان تقييد المطلق تغييره بالطلاق والتقييد كذا قوله تعالى لا ينبغي لكم ان
الذين لم يلقواكم بالآية يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الزمة فكان شرط الايمان بالتعليل مخالفاً لما اشتراط الايمان في غير ذلك
الزكوة بالحديث المشهور الذي ينزل بمثل على الكتاب هو قوله عليه السلام لتعاضدين بعثنا الى اجمعين ثم اطلعهم ان الله تعالى فرض عليكم صدقة
من اقدارهم فترد الى فقر قولنا الشرط الشرط ان يفي حكم النص المحال في تعليل على كان بل التعليل لان تقييد الحكم النص في نفسه

بالرأي باطل كما اطلنا الفروع في ذاتها بالرأي باطل سواء اصل التغيير حكم نص في الماصِل وهو المفسر على وجه حصول التغيير حكم نص في الفروع كما بينا في قوله
 ووافي فيه وهو معنى فكلما اطلنا في الفروع الفقيه في الفقه اطلنا في الفقه الى التغيير ونحوه ان يكون معناه ان التغيير حكم نص في المصل في الفروع كما بينا في قوله
 كما ان التغيير حكم في الفروع باطل على ابناء في هذا الذي والضمير في نفسه على هذا الوجه اجماع النص وذلك لان التغيير لما اطل في الفروع مع
 انه لم يفسر معارضه بل في المصل مع نفسه معارضه النص كان اولى والمولد من التغيير في المصنف المصنف من النص
 دون التغيير كما حصل من المصنف الى المصنف فانه من ضرورة التعليل اذ الالفائدة لا التفسير حكم نص وذلك مثل اطلاق الشافعي في قوله
 ان السباع التي لا ياكل غيرها اكلها من الفوايق حتى لو اكل الحمار شيئا منها لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام لما استثنى الحمار
 لان من طبعه الا ياكل غيرها اكلها من الفوايق حتى لو اكل الحمار شيئا منها لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام لما استثنى الحمار
 ما جاز مع الا ياكل غيرها اكلها من الفوايق حتى لو اكل الحمار شيئا منها لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام لما استثنى الحمار
 فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرط ان يحيا بالنظر والناس يتفاوتون في احوالهم الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك موقفا الى ايامهم
 فيموز فوق ثلثة ايام كما جاز ثلثة من هذا القبيل لان في المصنف الحكم نص وهو التقدير ثلثة ايام فلم يكن تعدية حكم نص ودون في بعض
 نسخ اصول الفقهاء اطلاق حرمه الربوا في الاشياء الاربعه بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لا قضاء في عدم احكامه في المصنف ثم استدلوا
 الى اجواب عن التفتيش التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكره اصحاب الشافعي في قوله في المصنف حكم نص في قوله عليه السلام لا يبيعوا
 الطعام بالطعام الاسوار لسوار فان اشيع لم يعم القليل من الكثرة فوجب حرمته في التعليل الذي لا يخال لما يوجبها في الكثرة
 بقال وقد خصصتم القليل من التعليل حيث علقتم حرمته بعد الكيل فانها لما علقتم بعد الكيل لم يبق نص في هذا ولا القليل لانه ليس لكل
 فكان هذا التغيير للوجوب بالتعليل لا تعدية حكمه فقال اما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا يبيعوا الطعام بالطعام الاسوار لسوار
 لان اشتداد حال التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولئن ثبت اختلاف الاحوال لما في الكثرة في هذا التغيير بالنص مع اجابها
 فتعليل الابد وانما خصصنا القليل لانه الاستثناء لا بالتعليل وذلك عرف ان المتن في قوله لا يبيعون الطعام بالطعام الاسوار لسوار
 الاستثناء فانه لا يقع الا في بعض من حيث الحقيقة حتى لو قل ان كان في المصنف نص في قوله لا يبيعون الطعام بالطعام الاسوار لسوار
 فلا يثبت وجود الدابة او المتاع فيما لو قال الامام كما ان المتن في قوله لا يبيعون الطعام بالطعام الاسوار لسوار
 فثبت في بعضه بالسكنى الاسكنى في المتن لو كان فيما انما كان في المتن في قوله لا يبيعون الطعام بالطعام الاسوار لسوار
 اذ المراد منه حال تساويا في الكيل المكون من هذا الكلام هو ايراد الاستثناء احوال في المصنف بل في الحقيقة وان كان في المتن في قوله لا يبيعون الطعام بالطعام الاسوار لسوار
 منقطعا ولكن الجواب عن المصنف في قوله لا يبيعون الطعام بالطعام الاسوار لسوار في قوله لا يبيعون الطعام بالطعام الاسوار لسوار
 عما يفسر اللفظ من احوال البيع فثبت عموم هذا الكلام بهذه الحالة في الاحوال كما في قوله لا يبيعون الطعام بالطعام الاسوار لسوار
 حالة الركوب كما في التبريل والياتون بالصلوة الا وهم كسالى اى لا ياتونها في شيء من وجوبهم لان حاله كمال لا يذبحوا بيوت ابناء المان يوزن لهم
 التي يتخلون في جميع الاحوال حالة الماذن على الاحوال الطعام احوال التساوي المتفاضل في الجواز فانه لا حاله بل يبيع الطعام بالطعام كونه الاحوال
 يتناهى في الاستثناء ولئن ثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثرة لان التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل
 التساوي في الجواز فتمارة من عدم المساواة المتفاضل مع احتمال كونها مساواة في الاحوال كما في قوله لا يبيعون الطعام بالطعام الاسوار لسوار

قيمة ما كان ذلك درجة اخرى فتقول لا ادى حين الشاة يصير الفقير قابضا منه من حيث انها مال متقوم مطلق لاس من حيث انها مال مقيد
 بانها شاة او لغيره لان مطلق المال هو الموجود وقبض حق السيد يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض انما يصير قابضا
 اليه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا لان التقيد بالان المطلق في المقيد فتمتعت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق
 السيد تعالى مطلقا ليكن قبضه مقابل نفسه اذا ااصل في كل قبضين مختلفين يتبادران بقبض واحد ان يقبل الحق الاول على دفع
 الحق الثاني لئلا يدعى الاول بقبض صاحب الثاني حتى لا يخل على اخر كحظته وعليه ما ذكره في اخره فطلب الدراهم صاحبها فعاد لئلا
 عليه الحظرة او الدراهم التي على يده عند ذلك من الحظرة فاصد الدراهم الى صاحبها لان صاحبها الدراهم قابضا على نفسه وانما
 حق صاحب الحظرة منها الى الدراهم في ضمن الاول ولكن بطله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتعفن بقبض حق
 صاحب الحظرة حق نفسه الا ان الفرق ان هنا كذا يحتاج الى الاستبدال بال اخر وهما يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
 عند اذنا شاة يصير هو يادى حق السيد كماله باليتنا من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لاس من حيث انها شاة كانت
 الشاة وغيره في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرفرقة قوله كذا انما لتبديل الحكم شرعي وهو صلاح
 العمل للعرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع السيد تعالى بائنه السيد وهو نظير ما قلنا جواب ما يقال انما حصل التبرع
 جواز الاستبدال بالنص لا لئلا في التبديل بهذا فائدة تعدية الحكم الى محل لائن فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال
 وان لم يثبت بالنص الا انه قد يكون بالصلح لغير حاجة الفقير وبما لا يخل له فالتبديل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بالصلح لغير
 حاجة الفقير من الاموال لا بالالصلح للمساكين الفقير واره مدة فنية الزكوة لا يجوز من الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدوام
 المكين في ذهاب الباب لان امين خيره من المنفعة على معرفه او يدور الكلام انفس فانه لما اعم ان تبليغا وتبع لا بطلان حتى تحقق
 للفقير التعدية حكم شرعي اني موضع لائن فيه بين ادلائل التفسير ان حصل فصل مختلفه انفس وامين ثانيا ان التبديل لم يقع الا حكم
 شرعي فان لهذا النص مكين وجوب الشاة وصلاحيه الشاة الكفاية حتى الفقير فغن فعل صلاحيه الشاة وامين المنفعة الزكوة
 وصارت الشاة صلاحيه كفاية حتى الفقير لتعدية ما به الى لائن فيه وبيان ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع السيد تعالى على العمل
 في اجراءه احتيضا قرينة مطهرة للمودع عن الاقام كما قال السيد تعالى لم يعلموا ان السيد هو قبل التوبة من عباده واذا اعتد
 وقال بل في ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير الفقير بدوام يده عليه كمن امر الاخران يهب لفلان عشرة
 دراهم على انه ضامن ففعل يصير الموهب قابضا للام والاعلم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرينة مطهرة صارت من الادوات
 كالما لا تستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا مشركي يا مشركي ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس
 ومنه رواية غساله الناس وعوضكم منها خمس الخمس من اقيمة وكان ينبغي ان يحرم الاطلاع بها اصلا كما كان كذلك فاما
 الما فيه حتى كانت النار تنزل فتحق القبول من الصدقات ولم يكن يتبع بها الا انما احدثت لهذه الالة بعد ان ثبت
 جنبها بشرط الحاجة كما احدثت المينة بالضرورة ولذا لم تحمل للنفس اذا لم يكن حائلا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحيه
 العمل للعرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجب النص والنفس الموجب للشاة اوجب صلاحيته للعرف الى الفقير
 بسد ابطلت في الامر كما هي فيكون ثبوت الصلاحيه حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحيه

الصلاية لاشارة باق بارانها بال تقوم لان حاجته الفقير تندفع باعتبار التقوم لا يرى ان الدراهم كونه الواجبة فما لم يشر
 منها او نصف شقال من الذبب الواجب في مشرين شقالا منه لولم يكن متقوم لم يندفع به حاجته الفقير اعلا فقلنا بذل
 الصلاية لعل التقوم و قدنا بذل الى سائر الاموال لاشترالك في العلة على موافقة سائر العلل فان مكنا تيميم حكم النص من
 بقا حكم النص في المنصوص عليه على قراه و ههنا بهذه النية فان صلاية الشاة لا وادحق الفقير لم تبطل بهذا التعليل
 بل بقيت كما كانت فالحاصل ان وجوب الشاة تنقضي امرين كون الشاة من الصدقات و قدنا صلاية الشاة للفقير
 من الفقير والاول لا يقتل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير
 انما ياخذ من الصدقات من العبد برزفه لاحق العبد وحق الصدقات لما بقى في الشاة مينا كيف يمكن اخذ غير الشاة من
 والعبد باعتبار صلح الكفاية مع ان حق الصدقات لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حق بل بماله في مطلق
 المال في ميراث الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الصدقات في بدلالة وتعدية الصلاية اليه بالتعليل ولولم يثبت
 حق الصدقات في غير الشاة بدليل ولم تعد الصلاية اليه لم يثبت اجواز مكنا فكس ثبت ادلا بد من كلا امرين فلذلك
 ذكر الشيخ رحمه الله تعالى قوله و انما التعليل كما شرع الى اخره بما بين ان سقوط حق الصدقات في الصورة حصل باذنه
 و انما يعلم و ههنا ان اشع ميين الما لعل الشوب انفس لقوله عليه السلام ثم اغسله بالماء و قد غيرتم بالتعليل بكونه مزيدا
 للعين والاشارة هذا الحكم حيث جود ثم تطهير الثوب بالنس استعمال سائر المائعات مثل كحل ونحوه و ههنا ما قالوا ان اشع
 اوجب الكسيرة لافتح العلوة بقوله تعالى و ربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور و تيميم الكسيرة وقوله عليه السلام
 لا عا سب الا ذك من الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء و ذكر الصدقات على سبيل التنظيم فيتم هذا الحكم في النص
 عليه حيث جود ثم افتتح الصلوة بنسرة الكسيرة مثل قوله لا بد من اعزاد منها ان الشرع ملوك الكفارة بالوقوع
 لقوله عليه السلام لا عرابي الذي قال واقعت امرت في نهار رمضان اعتك رقبته اهدى و قد غيرتم بالتعليل
 حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر و اوجبتم بالاكل والشرب علما فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه التهم
 الثلاثة بقوله وهو ان الجواب مطلق المال وتعدية الصلاية لتيميم الحكم الشرعي الى غير الشاة لطير ما قلنا في سلك
 ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة من الثوب كلما يكون مستعملا لها حاله اداء الصلوة و الما آله
 صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكاة دفع الحاجة الفقير والشاة الصالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا
 بعينه بدليل ان من سلك الثوب لغيره و قطع موضع النجاسة بالمقراض او حرمة بالتار سقط عنه استعمال الما ولو كان
 استعماله واجبا بعينه لم يستطع بدون العذر كما في ازالة احدث ثم كونه الصالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة
 لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حاله الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بجاهته باول لما قلنا لم تحصل الازالة
 و لبق الثوب نجسا ابدا كما لو انهما بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاية في تلك المسئلة امر
 شرعي فنته عدنا هذا الحكم الى سائر الصلح له كالحل وكل ما ينصير بالعرف قد بقى حكم النص وهو كون المادالة صالحة للتطهير على
 ما كان قبله من غير تغيير و ههنا خلاص التطهير من احدث حيث لا يجوز الا بالماء ولانه ثبت غير معقول المنه فيقتصر على مورد

النفس على ما بيناه في التثنية وكذلك التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم بعضهم بل الواجب عمل اللسان مثل شتاده على الله تعالى والتكبير شرع لتحقيق عمل اللسان بذكره خبرنا في الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحمل على اعتناء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كقيام القدم والركوع والظهور والسجود والجمعة واللسان من جملة البدن ومن الاعتناء الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله بما يحصل به انتظام ما هو شتاده على السجدة فبين اشيع التكبير لان يحصل التثنية في الالة هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير كسجدة واحدة لان يصير الارض سجوداً واحداً كما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداها على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة التي بها يحصل الاداء لان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا اتام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان مع التعليل واقامته غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في تحقيق العمل لا تجب مقصوداً بل الحرفة في حصول العمل بها صلاحاً لذلك العمل كالمسح بجمعة والكمال في العمل للكتابة والسكين للتغذية فلم يكن لها منفعة في نفسها الاصلحية للعمل والتعليل واقامته الالة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانما تنبئ صالحة بعد التعليل كما كانت وينبغي استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحقيق العمل بان لا يجد الالة اخرى وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليستج ثلثه اعمار فان تعيين العمل لا يدل على عدم جواز اقامته المذمومة بل المحجوز ان يتعين ويجوز ان يتغير بينهما وبين ما في مناهم ولا يلزم عليه القراءة فيشك فيقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمراً وقراءة وللقرأة فضيلة ليس لغيرها من الاذكار وسبب ان العمل ومن عند الله تعالى ويحرم على الماتع والجنب قرأته فلا يجوز اقامته غير ما من الاذكار مقامها الا يري ان خيل فائقة من النور لما ساد في القاعة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في اجباز وان غيبت القاعة بالحدس ولا يلزم عليه الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بخبر الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة معلقة بالافطار الذي هو السبب الموجب لالائه هو الجنابة على الصوم ولهذا اضيف اليه قلة كفارة الفطر والجماع الاله صالحة للفطر وكما ان الاكل والشرب الاله صالحة للفطر ايضا في مدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب ينبغي ان يجمع الاله صالحة كما كانت من غير تغيير بالتعليل شيئاً من احكام النصوص قوله وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين لام العاقبة اية يصير بعاقبة ادائه اوجب العرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق معارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم يحلثم للزكاة بمنزلة الكعبة للصلوة كلما قيل للصلوة وكل جزء منها قبله لما كانت الزكاة محتقاً للفقير قبل الاداء عند الشافعي رحمه الله عمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التملك فقال وجب اشترع الزكاة للاصناف المذكورة في هذه الآية واذا فيها اليهم باللام المذمومة التملك فتدل على استحقاقهم بالشركة بفقيرة اللام كن او صر ثلث مال لاسما اولاده والفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بفقيرة اللام فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الاصناف المذكورة حتى وجب مرفها اليهم ولم يجوزوا الاقتصد على صف واحد وقد ابطمتم تجوز الصرف الى عصف واحد والى فقير واحد من الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا قعدية حكمه فاشارة الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا تبين

بين اى با ذكرنا ان المودى يتبع الله تعالى على احوال في ابتداء قبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه انما
 الديل عليه ان اللام في ذمة انا في لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ومنه قول
 الشاعر للموت تغدوا لولدك لئلا يلد وتبنى للمساكن اى يصير الواجب او ما هو حق الصدقة على اهل احوال ببقائه للفقير
 وان لم يكن لهم فيه حق في الابد كما ان التقاط آل فرعون لم يصب صاري ببقائه للعداوة والحزن لما ودى اليها وان لم يكن
 في الابتداء لذلك الفرض وكما ان الغزاة والبناء صاري ببقائها للموت والحزن والخراب وان لم يكونا في الابتداء لئلا يلد
 وذكر في المطاع ان اللام لقصر خبر الصدقات على الاصناف المذكورة الممدودة وانها ممتنعة بها لا يشاء وزا الى غير ذلك بالاستحسان
 جميعا كما يقال انما اخلافه لغيره لا يولد ولا تكون لغيره ومقتضى ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها هو
 مذهب عمرو بن عبد الله بن عباس وابن مسعود وعذرة وسعيد بن جبير والنفعاك وابى العاليت وابراهيم النخعي وسيمون بن مهران
 وغيرهم من الصحابة والتابعين فانهم يجمعون قوله لانه اجاب ان اليم بعد ما صار صدقة وليس بانها من اللام للعاقبة معطوف
 على الاول من حيث المعنى لانه لان الواجب كما كان فالحق ان الصدقة كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب العرف بعد
 ما صار صدقة حيث قيل انما الصدقة للفقراء والمحتاجين وما لا يقل عما الاسأل التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اى صيرورة المال صدقة انما
 يكون بعد الاداء الى الصدوق وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بعد قبض له صلاحية ان
 يصير صدقة بالتبقيع بل بالقبض وصيرورة صدقة لانه لما كان في احوال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب ببقائه
 صدقة ولما للفقير ومقتضى ان يكون مثله انما ان صدقة اللام للتيك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون لهما للفقير لان
 النص والصدقة على اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الصدقة على قبض الفقير فلا يكون في
 الاية دليل على ان الواجب قبل قبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين اننا بطلنا بالعرف ان المنفعة احد
 حق الباقيين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فنصاروا على هذا التحقيق مصداق باعتبار الحاجة ليعني لما ثبت ان الواجب خالص
 حق الصدقة وان ذكرته الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصروف
 الذي يكون المال بقبضهم الصدقة على فاعلموا اى ليس في هذا حق الواجب الصدقة على العرف الى هو لا باعتبار الحاجة فانهم يحتاجون
 وفقيرهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من الاصل لا لجزء الاسم فان الغارم وابن السبيل والنازح في سبيل الله
 تعالى ولو لم يكونوا فقراء لا لئلا لهم الزكاة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث
 وكذا الواجب في شخص واحد اسم مختلفه وان كان مكاتبين وابن السبيل وسلينا وفار لا يستحق الاسماء واحدا ولو كان لا يستحق
 الاسم لا حتى بكل اسم سماه على كونه كانه الارث اذا اجمع تبيان في شخص واحد بان كان زوجا وابن عمر يستحق بهما جميعا لعدم
 وجوب الصرف اليم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا الاسباب في الغالب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة
 لتدل على ان الفقير يستحق بها حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن سبب الفقير فعمل انهم مصارف ببله الحاجة فنصاروا فاعلموا
 كما قيل انما الصدقة للمتقين اى سبب احتاج انهم تعلق الحكم بانهم لا يخلط عليه اسم منس على امر بانه وهم بملكهم للزكاة مثل الكعبة للصلاة يعني
 لما ثبت انهم لا يخلط على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة كغير الواجب اليم كما في الزكاة للصلاة فانها ليست

بستحقاق الصلوة ولكنها مالمية الصلوة المتوجه اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبله وكل جزء منها قبله كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل واحد منهم مصرفا وقين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير في الحكم لانهم صالحون للصلوة اليوم بعد التعليل صرفت اليوم ام لا كاللجنة قبله ومما لزم لصلوة الصلوة اليها اذ واستقبلا الفعل العباد لا يشين ان المقصود بينهم حكم ان كانوا مصداق الزكوة وقد ثبتوا ذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الاما فتستخرج من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلته آخر وهي احكامية الله تعالى واعز اذ دينه بالاحسان لا الحاجة للصرف اليه الى الفرق وكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لغيره على الحاجة بل جزا على حدة في العمل للفقراء في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اي ركن القياس فما جعل اي الشيء الذي جعل علما الى اخره لكن الشيء بانه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء مالا وجود لذلك الشيء الالبه كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنه فيه وانما ساء علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتعليل اسسارات على الاحكام في الحقيقة لا سوجبات فكان ذلك المعنى معرفة الحكم الشرعي في الحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذنب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابى زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذنب مشائخهم فيمنه من اصحابنا وجهود الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا كما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لما بصيغته كاشتغال نص الربو اهل الكيل والجنس وبغيره مبنية كاشتغال نص الشيء من جميع الايق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كذا كان مستقسطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به مبنية او ضرورة وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوه ميسرة في حكمه راجع الى النص وفي بوجوه راجع الى ما هو الباسمعي وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع مثالا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمية بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وتقبل هو حار من العلة القاصرة وكل بعض المحققين ان اركان القياس لاصل الفرع وحكم الاصل والوصف لجامع اما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنه فيه لتوقف على نفسه وهو محال وبذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى فلا بد من الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدن بظهور اثره في جنس تفسيره لما جعل علما واعلم ان القياسين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بجهتها لا يجوز ان يكون ملة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من العلوم انه لا مدخل الوصف للملك المذكور في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا المعنى المحرم ولا الوفاق الا اهل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامته وكذا الحكم في سائر الحوادث فانما يشتمل على سكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لشيء من الاوصاف في الحكم فيثبتان لتعليل جميع الاوصاف يستقيم لان تعليل جميع الاوصاف لتعليل ما لا يتعدى الا جميع الاوصاف لا يوجبها في المنصوص عليه وذلك فاسد والتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ان كان الحظ يشتمل على اعضا مكيلة مطعومة مقتاتة جسم شتى ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف ملة الحكم الوجب فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف والتفقوا ايضا على انه لا يجوز للتعليل ان يحلل باي وصف شارب من غير دليل لان ادعاه وصف من الاوصاف انه ملة بمنزلة دعواه الحكم فلا يصح من غير دليل اذ الحكم من بد من اقامة الدليل

وادعوا لحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن به من اقامة الدليل فالنقص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التبرير
 كقوله تعالى اقم الصلوة لذكر الله كقولنا عليه السلام كنت بينكم من ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرقعة على الغافلة او بطريق التنبية
 والاشارة مثل قوله عليه السلام انيت لو تمضضت بماء انقضى الرطب ذابعت ثمرة طيبة وما طهور من يدل دينه فاقتلوه
 وكقول الراوي سبي رسول الله عليه السلام فسجدت في ما عر فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعندهم النص والاجماع اختفوا بها
 يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الماطر وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او ازالة تصح دليلا عليها
 نظرا لمدلول التي جعلت القياس حجة معتقضي جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن سطر دال على عدم اعتبار الشرع اياه
 لان تخلف الحكم عن العلة اماره النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان مدلول الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم
 يشترط فيها ان تكون معقولة متعاقبات الشرط في الوصف الذي كان هو علة من تميز من سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والا اطراف
 يصلح لذلك لان الدوران بها حاصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلة حصل العلم او الظن عادة يكون المدار وهو الوصف
 علة للدائر وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعواه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا اعلم ان دعاه بذلك الاسم هو سبب الغضب
 وقال ما ستم لا يصير الوصف حجة بمجرد الماطر لان الماطر اذ كما يوجد بين الحكم والعلة يوم عديدهم في الشرع لم يكن بد من معنى يعقل وهو يتبو
 جهوا الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا او اتفق هؤلاء على ان
 المراد بصلاح الوصف ملائمة اى موافقة ونسبته للحكم بان يصلح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت لمفرقة باسلام
 احدى الزوجين الى ابيه الاخر من الاسلام لانه يناسبه الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاما للمعقوق لا
 قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اى حصول الملازمة
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف فصولا غير متناهية
 كانوا يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام فيرتب عنها فما كان موافقا لما يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الخازني
 رحمه الله المراد بالنسبة ما هو منهاج المصلح بحيث اذا اضيف اليها الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تحل العقل الذي هو مدار التكليف
 وهو مناسب للقولنا حرمت لانها تقفد بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لليناسب واختلغوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف
 تثبت بالتاثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نعم اذ اجما كما ذكر في الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب
 الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه مميلا اى موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعبر بعد ثبوت الاغالة على الاصول
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليحقق سلامة من المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان
 لم ير اصل مناقض ولا معارض صار معلا تسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بان محس لا يوجب العقل
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يستدعي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعبرة
 عند انقضاء الادلة كالتحريم في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو ابعث من بعد
 ضيع يدك على صدرك فاستنقت قلبك فما حك في صدرك فدمه وان افتاك الناس فثبت ان العدالة لا يحصل
 بالاغالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جازله العمل بمشاهدته والاعتراف

على المذكورين بعد ذلك لعدم تنوع احتمالاتها ههنا ومن شرط العرض على الاصول ليقوت عدالة الوصف قل ان الوصف بعد صلاحية
 الحكم يحتمل ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون محمدا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكورين بعد فلا
 سلم من النقوض والمعارضات ثبوت عدالة ذلك لان الاصول شهدا به على احكامه كما لو كان الرسول في حال
 حيوة فيكون العرض على الاصول واستنتاج الاصول من ردة بمنزلة العرض على الرسول في حيوة وسكوتة عن الوجود
 ووجوب قول العامة ان ما جئنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وتبرج احتمال الصواب على احتمال
 الخطأ والغلط والايوقوف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال بالاشارة الذي ظهر في موضع من المواضع الارسية
 اما تعرفنا صدق الشاهد باحترازه من محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في شفعه من ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على
 من الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بالاشارة كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة
 مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض باهره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره ثبت
 ان طريق معرفة الاحكام بالاستدلال بالاشارة والوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان بين ظهور الاثر
 في محل جمع عليه وما كان معقولا شغل الذي كان محسوسا فوجب الصيرورية لعرفه صحة الوصف كما يجب الصيرورية الى الاثر المحسوس لعرفه
 المؤثرة لكونه في الثبوت الصغير فانتفى كمالها صغيرا ولاية الاثر في السامع دون رضاء الولي عليها وشورتها مرتبته على الصغير عندنا وعند
 الشافعي رده على المبكارة فعنده كان للاب ان يزوج بين المبكر والبكر كراهية الوجود المبكارة كالبكر الصغيرة وعنده ليس له ذلك
 لقوات وصف الصغير وعنده ليس له ان يزوج بينة الثيب الصغيرة لقوات المبكارة كالثيب المبكارة وعنده ناله ذلك لوجود وصف
 الصغير وهو معنى قوله لانها صغيرة فاشتبهت المبكر اي الثيب الصغيرة المبكر الصغيرة فالتمثيل بوصف الصغير تعليل بوصف
 ملائم لان الصغير موثوق في اثبات ولاية الكناح لان ولاية الكناح لم تشترط الاطلى وجه النظر للولي عليه باعتبار تجرعه من شبهة عقل
 مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقما للعاجز عنها والصغير موثوق للغير فكان التعليل لاثبات الولاية
 بالصغير تعليل بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور المرأة بجله الطواف بقوله عليه السلام المرأة ليست نجسة فانما هي من الطوائف
 والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز ومعون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط
 الخطر بالمفروض مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الا اما اضطر ثم اليه فثبت ان هذا التعليل
 موافق لتعليل صاحب الشرع والمنكح جميع منكم اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية ثبوت وقت النكاح او في
 مكان النكاح او جمع منكم بمعنى المصدر من الانكاح ونحو المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد وعن المبدأ ان ان
 المنكح جميع شكوة والقياس سنا كج فحذفت الياء تخفيفا اي الصغير موثوق في اثبات ولاية النكاح المنكومات تاتية الخواص
 اي مثل تاتية في الحكم المعلن به وسقوط النجاسة بقوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
 قبل ثبوت الالبية لانه اي الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعترف بذلك اذا كان موافقا للعلا
 المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة فلا العمل به
 ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون ملية ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل بعينه تام لم يكن موثراً عند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محملاً فاذا ظهر اثره او اخلاله فحينئذ يجب العمل به فاما الملائمة بشرط لجواز العمل
بالعمل والتأثير والاختلاف شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلية قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينفذ كما
لوقضى القاضي بشبهه غير ظاهر العدة لانه اى الوصف يحتل الردع قيام الملائمة اى يحتل الرد من الشارع بان لم يعتبر علته كالاكل ناسيا مع ملاء
علته لا فطار اذا الشئ لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل علته لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل الشارع اياه علته فلم يكن بد من دليل يعرف بجمعة
وامتباروه في الشرع بعد ظهور ملائمة وذلك لان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثار الصغرى ولاية المال فان
العجز لما كان ملائماً للصغر لظهور عقله قيم من هو كامل الراى والامر اشقة بمقاسه في التصرف في ملكه بالاجماع فذلك يقوم مقامه في التصرف
في نفسه ايضا للجه فثبت ان التعليل بالصغرى ولاية الامكح تعليل الوصف موثرو هو اى تعرف بمجموع الوصف بظهور الاثر فغير تعرف صدق
الشاهد بظهور اثره رديئة في منعه اى منع الشاهد هو اضافة المصدر الى المفعول والمانع للدين ويحكم ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل
منع الدين اياه عن تعاطي اى مباشرة مخلو رديئة فالموثرو هو الدين والاستدلال بالاحترار عن سائر مخطوطات استدلال بظهور اثره على
ثبوت اثره وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثرو الاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثره اخر
وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا علته باثراً فاعده القياس على الاستحسان الذى هو القياس الحنفى اذا توفى اثره وقد
القياس لصحة اثره للباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره دفع فساد لانه العبرة بقوة الاثر وصحة دون المظهر والاستحسان في اللغة يستفعل
من الحسن وهو منه الشئ واعتقاده حنائقول استحسنه كذا اى عطفه حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العمل من سوجب قياس الى قياس
اقوى منه وليس بجائز اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع والضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه ليس
تخصيص لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابى الحسن الكرخى روى وهو ان يعمل الانسان من ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم
في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى تفقضى العمل من الاول واعتبر على ما يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة روى في بعض المواضع
تركزت الاحسان بالقياس اى تركت الدليل الاقوى بالاصنع وان غير جائز واجيب عنه بان المترك سمي استحسان لانه اقوى من
القياس نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك للمجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا
الاستحسان المعنوى هو القياس الحنفى كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ
استحسانا ولما عار اسم المذ النوع من القياس بقى الاسم ولان كان من جوفه بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان اخذ
القياس اراد بتركه والبيضة على ان فيه على سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلافاً هذا الاصل ولان الاحسن ان يذهب اليه لكان
يرجع معنى لان المقام معنى اخر الى القياس الظاهر لوجب العمل به اخذت به وذكره صاحب السلام ابو اليسر روى ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثراً كان
استحساناً تسمية للاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض المتقدمين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في
تركهم للقياس بالاستحسان الثابت بالراى وقال ان حج الشئ الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
فهم خامس لم يعتبره احد من جملة الشئ سوى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه ان من دلائل الشرع ولم يتم عليه
دليل بل هو قول بالتشقق فكان ترك القياس به تركاً للجملة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هو اى شهوة نفس فكان باطلاً ثم قال
ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجملة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال ان كان

لا يبيح سوى اى شيعة نفس فكان باطلا ثم قل ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجواب الشرعية حق فماذا ابع
 الحق الا الاعتلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما لا يختلف بذكره وانهم قد ذكروا في بعض مواضع اننا نأخذ القياس
 ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالبطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة النوع وكثرة النوع وكل ذلك
 طعن في غير رتبة وقبح من غير خوف على المراد فابوضفتم اجل قديرا واشد ديانة من ان يقول في الدين بالتشبه او بعمل
 بما استحسنته من غير دليل تمام عليه شرعا فالشيخ رحمه الله اشار الى دفع لعنه بقوله قد سنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الحقى
 انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى حائى وخفى والاستحسان الذي هو وقوع التعارض فيه هو القياس الحائى لا انه قسم
 اخر في القياس اخر عود بالتشبه ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة يرجح احداهما بل لعل ان امكن ويترك العمل
 بالآخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اهل اهل اجتهاد وبين الدليل لعارض له واشاره
 الى انه هو المعمول به في الاغلب ليرحم على الآخر واعلم الصانع كل واحد من القياس والاستحسان المتعكف في مقابلة الآخر على وزن
 فاعدهم القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثاني مانعه منفعه ومنه اثره بالنسبة
 الى مقابلة في الظاهر ولكن انهم اليه معنى خفى هو المؤثر في الحكم في التحقيق فان دفع به فسادا ظاهرا وقومعه به وجه القياس واحد
 نوعي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني مانعه اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفى
 بالنسبة الى معنى اخر انهم الى القياس ثم العلة لما صارت ملية باثره عندنا خلافا لابل الطرد وغيرهم قد سنا النوع الاول من الاستحسان
 لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد سنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن
 على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فسادا وما ذكرنا ان العبارة بقوة الاثر وشعته دون الظهور فان الدنيا
 ظاهرا والحقى باطنه وقد ترجع الباطن لقوة اثره ووجه الدوام والخود والعدولة على الظاهر لضعف اثره وهو الغنا والكدر وكما
 العقل راجح وان كان باطنا على البهر وان كان ظاهرا للقوة اثره اذ ركه ومنه اثره اذ ركه وبما ركه بالبرهان بالنسبة اليه فان قيل بل لا
 للبحنة للعلل بمنزلة العدالة للشهادة ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في الشهود لا يترجى البعض على البعض لقوة العدالة فيجب ان لا
 الترجيح في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التأثير فيها قلنا مبررة الشهادة حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام لا
 بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل في القوة
 فاما مبررة الوصف حجة فبالاشية فجزان مبرج ما هو اقوى اثره على غير ما لا سلم ان القوة او الزيادة في العدالة مستورة
 لان المراد بالعدالة هو الاحتساب عن مخطورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اعتبرت الكل كان عدلا وان اكتب
 واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض الاحكام فتستور فبجزان يترجى بها البعض على البعض كما قيل قوله بيان
 الشاك الى اخره ولمس استلزم كل قسم من القياس بمقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يد من تقديم امدى الى
 الاخر عند تقابلهما الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس ومعه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين
 بقوله بيان الثاني اى بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
 فيس تلاية السجدة في صلوة انه يركع بها قياسي الى اخره اذا سجد في السجدة خارج الصلاة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلاة ليس بغيره فلا يتوب مما هو قربة ولكن قرأ في الصلاة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شاء ركنه وان شاء سجدة قيل معناه ان شاء
 ركنه ركنه على عدة تلاوة ان شاء سجدة لا غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج الى النية
 معنى فرجه ان شاء ركنه على عدة تلاوة ان شاء سجدة لا غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج الى النية
 فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء ركنه على عدة تلاوة ان شاء سجدة لا غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج الى النية
 سورة يشق ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع فان ركع في موضع السجدة اجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يحز ذلك عن السجدة
 نوبها اولها ولم ينوبها لانها صارت دينا لغوات محل الاداء ولغيره ثم ادنا صارت مقصورة بنفسها لان لا يكون مقصود الا بسجدة
 في الذمة كالطهارة لا في غيرها في الذمة كمال فيضات بنسبة الصلوة لا يتاخر بالركوع ولا بالسجدة ولا بغيره في البسوط والذخيرة فالجواب
 ان الركوع لا يتوب من سجدة التلاوة الا بشروطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ليات ثم ان اراد
 من ركع ركنه على عدة سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلاة او اراد ان يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة
 على الفور اجزاء في القياس وبه تأخذ في الاستحسان لا يجزئ الا السجدة فتحتاج سبعا الى بيان وجه القياس والاستحسان
 اولها ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانياً ليقض به الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجدة يشابهان
 في معنى التحضيم ولهذا اطلق اسم الركوع على السجدة في قوله عز ذكره وخررا ركعاً اي ساجداً لان الركوع هو السجود وادنا
 سجود في السجود وركوع الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا لم تلمط راسها وكما ثبت التشابه بينهما بسقط
 الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما بسقط الواجب
 من السجود كما يتوب لقيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار
 لاحد الفعلين بالآخر بظاهر التشبيه فظاهر قوله لان النفس قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخررا ركعاً
 وانا بـ اي ساجداً ولان كان يدل على ان يتسك بظاهر النفس وليس يقبل لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان
 اشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجد واشدوا سجدة واقترب والركوع خلاف السجود اي حينه حقيقة لا يرى ان
 الركوع في الصلاة لا يتوب من سجود الصلاة ولا السجود من الركوع فلان لا يتوب من سجدة التلاوة
 كان اولى لان القرب بين ركوع الصلاة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب للحرمة المهر من القرب بينه وبين سجود
 التلاوة لا يرى انه لو تلاها خارج الصلاة فركع بها لم يجز من السجود في ظاهر الرواية ففي الصلاة اولى ان لا يقيم ركوع الصلاة
 مقام السجود لان الركوع مستحق بجملة اخرى وكذا ان التي بركوع ملحقة لا تليق من افعال الصلاة اذ التحريم لم تنفقد لهذا
 اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى احسنه اثر ظاهر لان الماسور به لا يتاخر بالالتيان بما يجاءه ففسد
 وجه القياس عصاره رجوعه الى ان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فبما رجحنا اي ثابت بدليل
 هو رجحنا اي لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما بهذا الدليل وبهذا
 القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سببنا الثاني استحساناً لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول
 كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهوره في القياس بمقابله لكن القياس اولى اي بالعمل به لا بشرط الباطن

أي بسبب قوة اثره الباطن الذي يفسدنا والاستحسان بيانه أي بيانه أي بيان الاثر الباطن لا لقياس ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة أي لم تجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعاً ليحصل به مخالفة المشركين الذين استغفروا عن السجود لله تعالى استكباراً والاعتقاد بالمقرن الذين تبادروا الى السجود تقرراً وافتخاراً كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى او لم يرو الى ما خلق الله من شيء يتفقه كماله من اليمين والشمال سجداً لله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ومن في السموات والارض طوعاً وكرهاً ومن يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والتواضع في الانقياد وكذا عدم اقتصره بالركوع كما في السجود والصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل أي يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة للحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقتة لغير الصلوة وكما سعى الى الجملة يقطع بالسعي لعبادة المرض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام لكن جعتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلا يتبادر بنفسه والركوع في غير ما أي بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا يوجب من سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والتشرط فيما يتبادر به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفسا الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع اسكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير مقصود مساوياً بالمقصد وقوله أي القياس الذي يرجع على الاستحسان لقوة اثره الباطن قسم من وجوده أي قل فانه لم يوجد الا في ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الركن الواحد رطلان كل واحد منهما يقول رطلان بالاعتدال وقبضته وقيمه البينة في الاستحسان يقضي بانه مرسوم عندنا ويجعل كانهما اربعة ناساً لجمالية التاميم كما في الغرض والندى كما لو ادعى الشراء في القياس تبطل البينات لتعذر القفسار به لكل لكل واحد منها الاستحالة وتعذر القضا كواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد منهما حقيقة تامة الى الشيوع المانع من صحة الركن فمقتضى التهاثر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقداً ملحوظاً وثبت بينه وبينه يكون وسيلة الى مثل الاعتدال في الاستيفاء وبهذا القضا ثبت عقد واحد وجس يكون وسيلة الى شطروني الاستيفاء فيكون قضا على خلاف مقتضى الجملة بخلاف الركن من رجلين فان العقد هناك واحد فليكن اثبات موجب للعقد بتدما في المحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم يجعل ذلك كاخفاً لثبته لئلا يجعل كذلك لما ثبتت الخبر لها كما لو باع شيئاً جميعاً يعتقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس بثمانين

لما خذوني الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه يبيع فالاختلاف في درماته لا يكون اختلافاً
 اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كما لا اختلاف في درمات الثوب ببيع بعينه وجه القياس
 انها اختلاف في المستحق بقدر السلم وذلك يوجب التحالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قوی من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاداء
 المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بان سرج خمس في سرج غير الموصوف بان اربع في ست وبهذا تبين ان
 الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرأ راية السجدة
 في ركعة فسجد لها ثم أعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد وفي القياس لا يلزمه هو
 قول أبي يوسف راجح الاخر ومنها ان الرهن به المثل رهن بالثمن استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لا يكون ههنا
 بها وهو قول أبي يوسف راجح ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن
 وهو قول أبي يوسف راجح فابو يوسف رجع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول فتبين
 الاستحسان لقوة اثره على القياس فالكثير من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الخمر فتقول بعضهم اخذوا
 قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر بن لان السرقة تتم بالاخراج
 ولم يوجد الاخراج الا من الحامل وجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى للعاونة كما في السرقة الكبرى
 فيجب قطع الكل وكما قالو فممن حلف لا يلبس بذ الثوب وهو لا يلبس فتنزع من ساعته لا يحنث استحسانا وفي القياس
 يحنث لوجود اللبس بعد العین وجه الاستحسان ان العین تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باشتداد زمان النزع عن العین
 ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سب سباع الطير طار بركوه استحسانا وفي القياس يحبس اعتبارا لسب سباع البعائم وجه
 الاستحسان ان السبع ليس بحبس العين بدليل جواز الانتفاع شرعاً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة
 مع صلاحية الغذاء بدليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعانه بولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب
 بلعابه فينجس سوره ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالنتقار وهو طائر يذاته انه عظم جاف فلا يجاوز
 الماء بلقائه نجاسة فيبقى ظاهراً الا اثبتنا صفة الكرامة لعدم تحايها من الميتة والنجاسة فكانت كالبجاجة الحماة ففي جنس هذه
 المسائل رجع علماء نازحه الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
 الاثر عندهم لا للظهور والحقا قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويترك القياس به مثل
 السلم فان القياس يابي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في
 غير محله الا ان تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورضي في السلم وهو قوله عليه السلام من سلم
 منك فليسلم في كيل معلوم الحديث واقنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان
 بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستفلاع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انسانا بخر زل
 خفا مثلاً كذا وبين صفة ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه لا يهرم ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا نفي

نج معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعيينه حقيقة او ثبوت في الذمة كالمسلم فاما مع العدم
 كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استخوان تركه بالاجماع الثابت بمعامل الامنة من غير تكييف لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع بتعيين
 في هذه الصورة كما يتعين بالنقص فيكون واجب الترك ولا يقال بالاجماع وقع معارضا للنقص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
 لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار للنقص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فيقي القياس الثاني للجواز معارضا للاجماع
 فقط اعتبارا لمعارضته بالاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس النظام للضرورة دعت اليه مثل تطهير
 الحياض والايار والاولا فان القياس باني لمباركة هذه الاشياء بعد تجسسها لانه لا يمكن حب الماء على الحوض والبيع تطهر وكذا الماء
 الداغل في الحوض والذي ينبع من البئر تجسس بلا قاة التجسس والدلو يتجسس ايضا بلا قاة الماء ولا يزال تعود ويحبسه
 وكذا الامانة اذ لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذ اجري اعلاه لان الماء انجس سمج في اسفله فلا يحكم بطهارة الاثم
 استخوان ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة ناشئة في سقوط الخطاب استحسان
 بالقياس الخفي لما بينا فالشيخ اخرج اشار الى اقتسامه و فرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان
 بالقياس الخفي يقع تعدية الى محل اخر لانه وان اقتضى باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي
 التعدية على ما تعرف بخلاف الاقسام الاخر فانه غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم من شلا لما ذكر
 فقال الماتري ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب تعيين البائع قياسا لاسما لما اتفقا على البيع فقد
 اتفقا على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الطاسير بل البائع يدعي زيادة الثمن والقسم
 ينكره ان كان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البيع الى المشتري بما اقرب ويخلفه البائع على الباقي وفي الاستحسان
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقره والبائع
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
 وصول الثمن اليه وهذا هو وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع لاختلاف بين
 وثمان في مقدار الثمن قبل القبض تجري التحالف بينهما لان ملو ارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
 يطالب وارث المشتري بتسليم ثمنه ووارث المشتري يطالبه بتسليم البيع يمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الامارة ايضا
 حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع لفتح
 الضر عن كل واحد منها بطريق الفسخ ليعود اليه ناس المال وعقد الامارة يحمل الفسخ قبل اتمامه العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد
 منهما مدعيا وسنكر على الوجه الذي قلنا فنجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فيجب
 اي لم يجب باليمين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ البيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثار
 على خلاف القياس عند ابي حنيفة ربح والي يوسف ربح فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قاتمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف
 بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلف المتبايعان في السلعة قاتمة بيعتهما تحالفا ومتزادان

لنقطه الترتيبية الى جريان التحالف بعد القبض اذا التزاد لا يتصور الا بعد القبض فذلك لا يتعدى الى غير النصوص عليه وعند محمد بن يحيى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند ما باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالغير لا يبيح بالغير الا في البيع بالبيع اذ الاختلاف في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفر كل واحد منهما باقائه البنية وجب قبول بنية فخره فان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيلحق كل واحد منهما على دعوى صاحبه هذا المذهب يتحقق قبل القبض وبعد فثبت التحالف في البيع ويتعدى الى الوارثين والابارة والجواب انما لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالغير يملك البيع بالغير وان البيع بالغير قد يصير بالغير بالزيادة في الثمن وقد يصير بخسامة بالخط منه وكذا لو كان المشتري جارية مثل المشتري عليها ولو كان الاختلاف في الثمن بوجوب تفاوت العقد ما حل له وعليها كما اذا ادعى احد بها البيع والاخر البنية واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة باختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما وقبول بنية المشتري منه لا انفرد باقائه رادنه مدعى صورة لا معنى وذلك كان تقبولا بنية ولكن لا يتوجب بالبيع على نفسه كما هو مذهب اذا ادعى بالودعية لا يتوجب بالبيع على حظه وان كانت بنية تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو كلف الحكم من الوصف المدعى علة في بعض الصور لما منع جازع عند القاضي الا انما اني ربه واشيخ الى الحسن الكرخي وابي بكر الرازي في اكثر العرائض وهو مذهب مالک احمد بن حنبل وعامة المعتزلة ومذهب شافعي ودارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو المذهب في الشافعي ومذهب المعتزلة في محله بان العلة الشرعية اماره على الحكم وليست بوجوبية بنفسها وانما صارت اماره بجعل ما حل بجواز ان يجعل اماره في محله ولم يجعل اماره في محله كما جاز ان يجعل اماره في وقت دون وقت ويختلف الحكم منها في بعض المواضع لا يخرجها من كونها اماره لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغرم الرب في الشراء اماره على طلبة وقد يختلف المظهر منه في بعض الاماكن وذلك لا يدل على انه ليس بامارة ونسك من الى جواز ان يكون له وجوده مع اختلاف مكانه ونسبه وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متغيرا عن الحكم لا يتخلو ان يكون امتناع حكم لما منع او لا لمنه والثاني فانه الفساد اذا امتنع لما منع ساقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرائع امارات وادلة على احكام الشايع فكان بنية لمة الوصف الشايع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم انما وجد فاذا دخل الدليل من المدلول كان ساقضة وبان في الكلام المذكور في الكشف ثم اجاز من شائحتنا مع تخصيص العلة نعم ان ذلك غريب علمنا ان الشائستين بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما منع والاستحسان بهذا الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد استلزم صورة الاستحسان لما منع مع وجود العلة فثبت انهم كانوا يتخصصون في الشايع ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل يعني انه ليس بدليل تخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يوجب القياس لان دليل الاستحسان ان كان نفاضا لا اعتبار للقياس في مقابلته اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلي وارجح منه فكان المرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعلوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع مع قيام العلة فلم يكن من باب تخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلل الموشحة اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العلة فتقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني فضعف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
 وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم بعدم العلة قولنا في العاصم اذا سبب لما في حافه بالاكراه وهو ذا الرصو - ان صوبت
 خلافا لفرع لان ركن العدم وهو الاستسكان قد بقا يوصل الفطر الى جوفه وبذا التعليل بوصف موثر ولزم عليه الناسي
 فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجازة فصوص العلل اي تخفيفها قال استنع حكم هذه التعليل ثم اي في صورة النسب
 المانع وهو الاثر الوارد فيمنع قيام العلة قلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها معدومة بسبب زيادة تحقق
 بما وى ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشئ الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكمك عدو سخاك فصرا
 فعله بهذه النسبة سابقا للاعتبار ولم يبق فيه معنى الجنائية وما رالفعل عقوا اي ساقطا واذا لم يبق فعله تنزه لا شرعا لان
 الصوم باقيا مكملا وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا المانع من الفطر مع قيام العلة لموجبه له قالوا فيه انكار
 المحس والعقل والشئ وانقلاب الحقيقة اما المحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسن لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا احكاما اذا
 الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المناقاة بين المأكول والكلف متحققة وقد حكم حكم صرح العقل بوقوع اعدا التناقضين بل لا يرب
 فانتفى الاخر ضرورة واما الشئ فلا لوجاهة لا يفطر فاكل ناسيا بحث في ميده واما انقلاب الحقيقة فلو جود الاكل حقيقة فلو
 يحصل يودي الى ما ذكرناه الجواب اما لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعل سببا للفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث
 التسبب وسلب الفطر منه فاذي جعل منه هم دليل الخصوص اي الشئ الذي جعل عند اهل التحفيس مانعا للحكم مع قيام
 العلة من نفس اوفيه وجعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وهذا اي جعل ماصيرة دليل الخصومة دليل عدم اصل هذا
 الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح النزة ففيه فقه كثيرة ومخلص كبير اما الاول فلان العمل يحتاج في
 رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليكون رد ما يرد تقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
 صور التحفيس تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلب التحفيس راجع الى العبادة في التحقيق لا
 العلة في موضع تخلف الحكم منها صحيحة عند الفرعيتين وفي موضع التخلف الحكم بعدم بلا شبهة الا ان العدم صفات الى المانع
 منعدم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه الى حكم القياس فتعدية حكم النص اي تعدى حكم الى المانع فيه
 اي اثبات شئ حكم المنصوص عليه في محل لائن فيه وزاد القاضي الامام والجماع ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة القياس
 عدم دليل اخر فوجه لثبته فيه الضمير راجع الى ما اى لثبته الحكم في ذلك المحل بغالب الراي لا بطريق القطع اذ القياس من
 الادلة الظنية ودون القطعية وان كان وجوب العمل بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا اشارة الى ان المجتهد يخطئ
 ويصيب كما هو مذنب العامة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل من التعدية كان بالملا فكان القياس والتعليل
 عندنا بمنزلة التبرؤ من عند الشافعي مع وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة
 ثم ان كانت العلة تعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وال لم تكن تعديت بقى الحكم مقتضا على الاصل ويكون تعليلها بما
 بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس له عامه وحاصل هذا الفصل ان
 اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شريعة القياس على سمة العلة القاهرة الثابتة بحمل واجماع واستلزام في لغة العامة

السنن لتعليل حرمه الربوا في الفدين بعلته التمنية فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين وجامعة السافريين منهم كالقاضي
 امام ابي زيد واتباعه الى فساد ما هو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من التكاليف وذهب جمهور الفقهاء
 والتكليفين مثل الشافعي مع وعلته اصحابنا واحدا بنزيل والقاضي ابي بكر الباقلاني ومعه الجبار وابي الحسن البصري صحتها
 نذهب مشايخ سمرقندي اصحابنا رتبة الشيخ ابو منصور ومعهم مختار صاحب الميزان تسكو اني ذلك بان هذا هو الرأي المستقل
 من الكتاب والسنة من بعض الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء اتعدى الى
 فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعطى الاصل
 به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الالة والنسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على الموصوف عليه
 كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن الموصوف عليه الى فرع اخر وبما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر من التعليل الا ان
 وكونه غير مستند لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصومة انما لما منع ما يخرج به من ان يكون حجة كما في النص ولم
 يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفه على تعدد ما كان تعدد ما هو موقوفه على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد
 وتوقف التعدد على الصحة وهو دور والتعددي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدد وتسك
 الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او علما اذ لو خلا عنها لكان مشا واشتغالا بالافيده وهذا هو التعليل لا يوجب
 علما لانه لا يخلو بل انما هو علم او علم في الموصوف عليه لان وجوب العمل في الموصوف عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العمل عن اقوى المحتملين مع امكن العمل به الى
 اضيقها ما يرد العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعددي فخرنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدد الى الفرع
 فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قبل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة
 دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن التعدد الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الماصِل والفرع في العلة لا
 ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل بينا لان
 الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصومة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل الموصوف عليه بعد
 التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يبقى له
 حكم والتعليل على وجه يكون مغاير الحكم النص بالاطلاق فكيف اذا كان مبطلا لم يوضحه ان العلة انما جعلت سوية عند عدم النص باجماع
 الصحابة رضي الله عنهم والمسلمين فاجعلت سوية في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانما لا يجوز لانها علة شرعية فلما كان
 ان تجعل علة فيما تجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم سلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع
 ان الحكم مضاف الى العلة ففساد لان الفرع ليسير بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفته حكم محال واما صحة التعدد فلا
 الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتوقف شرعا على التعدد وهو اشتراك الاصل
 والفرع في العلة وهذا مقتضى اول الكلام على اخره اذا عطف عليه جملة ثاقفة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقي فثبت التحقيق لا اشتراك
 في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما هو تحقيقه في اول الكتاب فكذا هذا واذ اجماع العلة القاصرة المنصومة فان الشارع كما نص عليها

افادنا ذلك علما بانها هي الموثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النفس بالرأي القابل للحكم مضاف الى العلة ابتداء العمل
 فكانت صحيحة ولا يلزم ساد ذكر تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذا كذا بل كذا
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل الا سلم انحصار الفائدة على ما ذكرته من انما فائدة احد ما اثبتت بقاها
 الحكم بالنفس كما ذكرته في الكتاب يستلزم الجهد بالتعليل للتدنية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به واما ما سطره الحكم المبدئية للقلوب الى
 الطائفة والقبول بالطبع والنارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام العقولية اميل منها الى قهر الحكم ومراة التبديد وثالثها
 المنع من التعدية عند ظهوره اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية على ترجحها على القاصرة ولو لا القاصرة لتعدى
 الحكم باس غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجملية واذا ثبت هذا الفوائد وجب القول بصحتها فلما حصل هذه الفوائد بانها
 اما الاولى فان الاحتصاص بمكيل تبرك بالتعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النفس لا يدل بصدقه الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه
 واما ما يرمي حكم النفس بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بالاشياء
 لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يمتنع في الاصل ومما ان كل واحد منها يتعدى الى فروع واجب اكثر تعديا من الاخر
 يجوز ان يمتنع ومما ان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فوجب التعليل حينئذ بالوصف المتدنى لانه اقرب الى اعتبار الامر وبين خبر
 المتدنى فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا بنهيم عدم العلة لا لوجب عدم الحكم بوجوب
 ان ثبت الحكم بعدة خبر فوجوب القاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه يجوز ثبوته بعدة خبر ايضا اليه اشار
 شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والرأي لا لوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
 التعليل فاني انما ليعين لنا بكملة الحكم ولكن اشرح لم يثبت النفس الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض
 عنها بالنظر الى ما يعيد العلم او لوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تقارض بالتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح
 لان التعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهرت اثرها في العلة عندئذ دون القاصرة وعندكم التعدية راجعة على القاصرة كقولنا
 اكثر فائدة ولكوننا متفقا عليها على النفس في القواطع والحصول وغير ما فاذا هو لم يتوقف ترجع التعدية على دليل اخر واذا كان كذلك
 لم يكن القاصرة دافعة للتعدية لوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدما بغيره واما ما ذكره من الدور فليس لازم
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من العلة والتعدى لتوقف تقدم احدهم ومشروا متقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك
 بل هو توقف معية كما في توقف وجوب كل واحد من التضامين على الآخر انه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ
 من بيان القياس مشروطة وحكمه شرع في بيان وفه فقال العلل تسام طردية وموثرة فالعلة الموثرة ما ظهر اثرها من اجماع
 في جلب الحكم المعلن بها مثل التعليل لبدء الطواف في سقوط نجاسته سواء كان البيوت اعتبارا بالهوية على ما سطره في العلة فظهر
 هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا وعند البعض وجودا وعند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع نفس
 واجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التميز بين ابدء والشرط والطرد ولا يصلح ميزا لانه يوجد مع الشرط
 كما يوجد مع العلة ولان اتوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر
 فيه واما نظر واني الاقيته من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمشتد التي تشير الى محاسن البشرية ولو كان الطرد

صحيحا لما عطلوه ولا اهلوه وكذا سائر الائمة المتقدسي بهم الا ان الاختصاص بالعلل الطردية للمشاع بين المجملين واما الية عامة
 اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلج اصحاب النظر والى القول بالتأثير فشرح شيخ في بيان وقال واما وجب دفع العلة الطردية
 فاربعة وقدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بما اوجبه عنه الاستدل فكان اولى بالتقديم لان العير الى النزاع مع امكان
 لو فاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا ينفذ ونوع من السوء وقدم المانع على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها قبل
 بالنسبة الى ما دونها واما انها اساس المناظرة في تعيين العواد والجيب من السائل وكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناظرة
 لانه اقوى في المدعى كما ينبغي قوله اما القول بموجب العلة فالنظام باليزمة المثل بتبينه وذلك مثل قولهم اسي انه قبول السائل بالوجه
 للعلل عليه تبليغ يعني مع اقرار الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين بتسليم ما اتخذه الاستدل حكما ليدل على
 وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت للعلل بدليل الطال باقوهم انه قد
 انضمم بتاتر السائل بموجب دليله مع اقرار نزاعه في الحكم بتبين ان ذلك ليس ما اخذ لضمم كما لو قال انضمم ان الشروع في صدور
 النفل او مضموم النفل غير ملزم لانه باشر نفل قربة لا يرضى في فاسدا فلا يلزمه القضاء بافساده كما لو ضو فكن ملزم ذلك
 ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متهما فذكر في وجهه ما دلل به على غير ما عليه بالشروع ونحو
 المضمون في ضمانه لوجب القضاء او كما لو قال في الختلة انما منقطعة الكحل فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة ليلزم موجب فيقول لهما
 الطلاق بهذا الوصف ولكن لهما الوصف انما مقتدة عن كحل صحيح او ثبت ببله انه محل النزاع فلا يكون كذلك فيمكن للسائل وفيه التزام بوجه
 مع اقرار مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره لوجب ابعين وان
 التبيين واجب تبين ان التبيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الطلاق منه لعين ام لا فعنده ليس تبين لعدم وجوب المقصد
 الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو لعين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم التزام في هذا الوقت صار اطلاق الية
 فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وتعميد يجوز بدون التبين وكذا ههنا يضاف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالوجوب
 تحقيق في القسم الاول بخلاف ما اخذ الاحكام كشرتها وتشبهها وعدم الوتوف على ما هو معتد لضمم من جملة اختلاف محل النزاع وهو
 الاحكام المتخلف فيها فانه دل ما يتفق الزمحل عندنا وهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة انما هو اصل الصوم
 دون معرفة المدارك والقول بالوجوب فيضطر اصحاب الرد الى القول بالمانع في الفتية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاشتغال
 بالطرد لم يبين عنهم شيئا حيث امكن رده هذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكره البعدى المناظرة او صافا مؤثرة لا
 يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تسكوا باطرا وصف ورو عليهم هذا الاعتراض اضطر والى بيان التأثير لذلك الوصف
 ليصير حجة على انضمم قوله واما لمانعة اتم الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه الجيب من غير دليل فهي اهل المناظرة لانها وضعت
 على مثال الخصومات في الدعا وهي الواقعة في حقوق العباد والعلل يدعى على السائل لزوم ما دام اثباته عليه والسائل مدعى
 عليه فكان سبيله الاكثار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الاكثار الممانعة وكانت هي اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان
 يتعدى الى غير ما الا عند الضرورة وهي تلج اصحاب النظر والى القول بالاثار لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل و
 لا دليل يقبله سوى بيان الاشارة لضم الجيب الى بيانه ليكنه الا لزام على انضمم ثم الممانعة في لعل الطردية على اربعة اوجه

كما ذكرنا في كتاب سمانه في الوصف بان يقول الا اسلم ان الوصف الذي تدعيه عنه وجود في التنازع فيه وفي صلاح الحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للتعليق وانفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للحاجة لا اسلم ان
ما ثبت في نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للحاجة لا اسلم ان الحكم ثابت بان
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين اليانبة في نفس الوصف وبين اليانبة في نسبة الحكم الى الوصف
ان اليانبة في نفس الوصف هي ما يتعلق بالحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم لعلته به في الاصل واليانبة في نسبة
الحكم الى الوصف هي ما يتعلق بالحكم بالوصف المذكور في الاصل شامل اشتم الاول فيقول في قول انفس في كفاية الالة في
مقتضى اننا نحويه شاملة بالجماع فلا يجب لغيره من الاكل والشرب كمد الزنا فانما لا اسلم ان الحكم وهو وجود الكفاية مشغور
في الفرع بهذا الوصف وهو بالجماع نفع تسليمه لائق بالحكم وهو وجوب الخبز في الاصل بل الكفاية شاملة بالانظار ونزها
اذ اكل جنائيه لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا للصوم به لا يفسد صومه لعدم القطر والكان الوطى لما يوجب التحذير لو جامع
ذاكر للصوم لفسد لوجود الانظار وان كان الوطى حاله في نفسه وبهذا لان الجماع آله القطر والحكم لا يتعلق بالالة كما في النجس
وان من خرج النساوات المحرمة بحجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالالة وانما يتعلق بالجماع السامع بالالة فمقتضى انما يتعلق
بالانظار على وجه الجنائيه وهذا الوصف يحتاج منا اول الجماع والاكل والشرب على السواء فثبتت كالحكم لكل واحد وعنده ان القصد
الى بيان حرف المسئلة وهو ان القطر بالجماع فوق القطر بالاكل والشرب في الجنائيه فلا يمكن احاق الاكل والشرب بتقاسما
ولا دلالة في قوله في مع التنازع بالفتاوة انه بين طعوم بطعوم من جنسها من زينة فيطيل كفتن العصرة بالعدة سر عطفه لا حول
وتزيد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرداءة واجود فلا شئ يدان القول بالمجازفة في الذاهبات
الفتاوت والتساوي في الوصف ساكنا الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تزيد مجازفة في الذات باع
صورتها التي حرفت بها الفتاوة امر مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وقع له من القدر من الاشياء فلا يدان القول بالان
من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع حوازم البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من قفة يقف فيه منها جائز ومن وجوب
المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد سجا بطلان المجازفة لا سلمه ان ملة ما منع من
صحة هذا البيع لا يبين ان من الميزان في البيع مع الطعوم بالطعوم بالاجماع فاذا لا يجد ما من ان تفسير المجازفة بالمجازفة من
المعيار وهو اكيل واذا فسرا سجا لا سلم وخود ما في مع الفتاوة بالفتاوة لان الفتاوة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل
نينا لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فتاوة في الاستفسار ان الفتاوة في الوصف فيطو ليدتها لفتاوة الى الرجوع الى حرف اصل
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع الطعوم بالطعوم لان الطعم عنده فله التحريم البيع في المعلومات والجنسية مشروط
والساواة كليا منخلص من الحرمة ففي مع الفتاوة بالفتاوة قد وجدنا العلة والشروط ولم يوجد لخلص لعدم تصور المساواة فيها
كليا فثبتت الحرمة كما لو تامت المساواة بالفضل على اخذ الكيلين وعندنا الاصل في بنة لاموال جواز العقد كما في سائر الاموال
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يفتن ذلك الا فيما يفتن فيه المساواة في المعيار فاذا انفس
بعد تلك المساواة ولا يفتن هذه المساواة لا يدخل تحت المعيار اصلا فيوزع الفتاوة بالفتاوة عملا بالاصل وانما لفتاوة

في صلاح الوصف الحكم وهو القسم الثاني في انما يصلح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل الوصف كل الوصف وكلامه لا يصلح لاثبات حكم الشرعي
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يطرأ تأثيره من ان يكون له ليا لا حجة كما يجوز لما كان مبداء الوجوب كقصاص الوصف العلة في فعل
هذا الوصف لا يجب البتة من فان قال المصل لا اثر ليس بشرط عندى بل الطر وعندي حجة بدون التأثير لقولهم فيحتاج الى اثبات الحكم على حكمهم ولما لم
يكن الوصف بدون التأثير حجة عندنا نعم لا يصلح الاحتجاج به حجة مثل كافر اثم بنية كفار على مسلم ان عليه كذا لم يقبل ولم يكن ان يقول اني اثبت حتى
سماه وحجة عندى لما قلنا ان الاحتجاج على حكمهم بما ليس بحجة عند غيرهم لا يليق بالاثبات الا ما هو الا ما هو الا ما هو الا ما هو الا ما هو الا ما هو الا ما هو الا ما هو
ان المارد من صلاح الوصف ههنا صلاحه لا الزام على حكمهم وذلك بالتأثير والمرد من صلاحه فيها تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة المصل المنقول
من السلف من سببه الحكم واصل الطر ووافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الماهية مما علة في التأثير في الحقيقة
وقيل شال هذه الماهية لتولنا في تعليلهم لاثبات ولايته لا بل بصل البكارة باعتبار انها حجة بامر النكاح لعدم الماهية لا نسلم ان وصف الكفاية
صلح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لا يطرأ تأثيره في موضع اخر سوى محل النزاع وان لم يصلح بالمعنى الثاني في نشال الماهية فيحتاج الى التفسير في الا
استه بالعلم والماهية لاثبات شرط الماهية والتعلق فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه في محل النزاع والفرقة تختص جواز البيع في هذه
الامثلية بزيادة شرط انظار الخط كالحكم لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان الحكم ليس فيما يتعدى الحاجة اليه لا المطلق بل هو وجوده
اتصين بزيادة الشرط ثم ماله صلاح الوصف بهذا المعنى والكان لا يؤدي الى ادعاءه والوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون
غير صالح فيكون فاسدا لضعفه ولكن لم يمين السائل صلاحه فكان له ان يلجأ للمعلل بيان الصلاح كاني لعل الوثرة كان السائل لما يبين التأثير اذا
بين صلاحه قبله السائل ويما زال سوال اخر ولما صحت هذه الماهية بدون فساد الوضع كانت صالحا اخر ففساد الوضع واما الماهية في نفس الحكم فنشالنا
في تسليمه لاسم الراس انه ركن في وضعه فبين ثبته كغسل الوجه لا نسلم ان تثبته هو يستحق صل بل بهتة فيه تكميل لبداء اتمام الفرض لان سببه في اكمال الفرض
في محله بالزيادة على العقل المفروض من جنس كاني اركان العلة الا ان الفرض هو نفس لما يستغرق محله في التكرار ضرورة والفرض في اسع لم يستغرق
محمدا فكم تكيله بالاستيابة الذي هو سببه في لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنس فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل
ان التكرار مشروع لغيره ويتوهم اكمال به الا بعينه فاد حصل لاكمال بدونه لا يفيد احتباره واما الماهية في نسبة الحكم الى الوصف
فانما ثبت للسائل لان اصحاب الطر يعينون الحكم الى الوصف من غير دليل لوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده
مستدعه وذلك غير كاف في صحتها اضافة الحكم اليه بخلافه ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص
عليه او صاف يوجد حكم عند وجودهما ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا لعدم لا يصلح الاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل اية نسبة الحكم الى الوصف فثبت اضافة المعلن الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبة
اليه وهذه الماهية مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا اجل شك فلا يصلح حجة
على غيرك على اننا ان سلطنا انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به بخلافه بالاجماع او بالنقص وذكرنا في هذا
التمام ان المستدل ان كان محتجا يجب عليه لعل ما ظهر عنده متى جاز من كبره وغيره والكان مناط الكيفية ان يقول في مقتضى قدرتي
استخراج الوصف فان شاركتني في جعله لغيره لزمك بالترسي وان طلعت على غيره لزمك التنبه حتى انظر فيه فان قال لا ينزعي ذلك
ولا انظره وان كنت اعرفه فمذاعنا ومجربهم وصاحبها كاذب او فاسد بكتبان حكم مستسما حجة الى انظاره وشك هذا الجدل لزم ليس البرهان

ومثال هذه الممانعة لنا في تسليم بان اللاح لا يتحقق على غير عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كما بين العلم الاسلام حكم الاصل
وهو عدم التيقن في ابن العلم عند ثابت لعدم البعضية بل بعد القرائة وعدم الحرمة قولا واما فساد الوضع فكذا فساد الوضع
مبارة من كون الجاحس في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنصر واجماع في التحقين الحكم ومبارة بعضهم فساد الوضع ان يكون
القياس على الميتة الصالحة لا اعتباره في ترتيب الحكم كالتقسيم من التوسيع والتحقيق من التقليل والاثبات من التفسير
وبالعكس هو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتفحص من عمدة النقص
بالجواب او زيادة قيد فيمنع النقص والاحكام الوضع فيفسد القاعدة التي هي عليها الجيب كالمصلا فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاحتراز منه في بناء المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى ملته اخرى قال نفخس الائمة رحمه الله فساد الوضع
في اصل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة دانه مقدم على النقص لان لا طراده انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يستعمل تبديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصحار الى التقليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على الجيب
بذالسؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملازمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرض والاصل فان تيسر
والاصح ينقطع انما لا يستعمل بعد بطر واحترازا عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تليل اصحاب الشافعي للجماع بالفرقة
اي لا اثباتها باسلام احد الزوجين اى جعل سلام احدهما والباصلية لتليل اى جعلوا نفس الاسلام مله لا يجاب بالفرقة
في غير المدخول بها حيث قالوا الاسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من فريضة
منه قضاء والقائه على انعقاد العدة كروة احدهما ولا بقاء النكاح اى مثل تسليم لبقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى
انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا بذهفرقة وجبت بسبب طارى على النكاح غير منات اياه فوجب ان يتايل الى
انقضاء العدة في المدخول بها كالمطلوق فادخول الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وكلما بقاء النكاح مع الرودة
في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا سلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني واثر
احد الزوجين المسلمين كان الاسلام والرودة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والرودة عند الشافعي رحمه الله
غير توقيت على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلثة اقراء فانه اى تسليم في المسلتين كما بينا فاسدية ومض
لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الآخر على
الاسلام والحكم بضاف الى المحادث بدو الى اخر الاوصاف وهو المحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا
اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اجتمعنا الفرقة لوجب انضمامها الى الاسلام الذي حدثت لفتلا وذلك لا يجوز
لان الاسلام شرع ماصح للمقوق والالما لا قاطعا لما وفي المسئلة الثانية المحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين
وهو انوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة انفس المال جيا والنكاح ينشأ على العصمة واذا كان كذلك كان
التليل لبقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وصفه لانه لتليل لبقاء لثمة مع ثانيا فيه وهو معنى قوله
الرودة لا تصلح عنوانا لبقاء النكاح مع الرودة التي هي منافية لزم ان تجعل لردة عفو اى وفي حكم المدوم لكن الحكم بقا
النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان يكون عفو لكونها في نهاية الفتح قوله كواما الناقضة فكذا

المتأثرة تنفخت الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان المانع او لغيره ما لم يمتنع من لم يجوز شخص العلة اذا تنفص
 منقذته منه هم وعنده من جوده من تنفخت الحكم عما ادعاه او مثل ذلك المانع وسمي تلك اصحاب الطرد الى العمل بالان
 مثل لا تقام المنقذته لان الطرد الذي تمسك به الجيب الذي لا يتفق بها او رده السائل من النقض لا يجيب به من الجيب
 عنه ببيان الفرق وروده نقضه ولا يتفق ذلك الا بالانقضاء من خارج الطرد الى بيان المعنى وبذلك ان لم يمتنع ذلك انقضاء ما لو سأل
 السائل ولم يمتنع في الشرع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا قبل انقضاء ما لم يمتنع من الجيب ولم يمتنع السائل في ذلك
 بان يقول منجبت على باطلا وذا الوصف وقته نفس ذلك بما اوردته فلم يمتنع طبعه فلا يمتنع ببيان التاثير والشرع في الفرق
 في هذا الجمل لان ذلك انقضاء عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهو التاثير لا ثبات المطالب الاول فلا يمتنع منه في طرد الى
 التمسك بالتاثير والوجوه من الطرد فيها يمتنع من الجلب والشرع في التمسك فيها على التاثير رجمه العلة في استرط النية في الوضوء
 انها هي التيمم والوضوء طهارتان لا بل المساواة فكيف افترقا في النية هو انقضاء ما لم يمتنع الا كما راى في شرطان في اشتراط النية
 وهو مكنية منقولة من الشافعي رحمه الله وهذا هو القول والتمثيل فيقضي بطلان التوب والبدن من النجاسة الحقيقية فانه طهارة
 للضواقة ولا يشترط فيه النية فيفطر الجيب عند ذلك لبيان دمه لاسية اسي المعنى الفقه الذي يمتنع به النقض ويقع به الفرق
 في هذا ان لو سأل في طهر على تعبير غير معقول المعنى لا يقل في محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه ظاهر حقيقة وهو ما يدل
 لوصفه وهو حال محض جازت مساوته في كل الذي قام به النجاسة وهو الخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبد في كان مثل التيمم
 الا ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل في شرط النية فيه كما في التيمم تحقيقا للمعنى التعبد اذا عبادته لا يتاخر
 بدون النية بخلاف غسل الثوب لغيره لا في معنى اذا المقصود في الالة من النجاسة من المحل لاسية التعبد فلا يتوقف على النية
 ونحن نقول الماء في التطهر على بطبيعة الماء من مل وهو بطبيعة الماء في الالة قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
 طهورا والظهور هو الطاهر غسسه المظهر لغيره كذا في تفسيره فكل من مل من النية المنة او وسالته في صفته الطهارة وذلك بان لا يمتنع
 في غيره اذ كان كذلك فعل في التيمم من غير قصد كما في غسل الالة والري من غير قصد وكما في الالة الاخراج من غير قصد
 واما قوله بوقته محكم فقول التيمم الثابت في المحل وهو صيرورة لم يمتنع في النجاسة غير معقول المعنى بل الالة الاحضاء حقيقة وشرا
 اما حقيقة فلا تيمم لم تعبد بها حيلة بعد ما كانت فلا بد من المحدث لو غس يد في الماء لتقليل النجس وذلك لا يوجب
 تغيير صفته المظهر فيقع الماء على بطبيعة الماء كان والنية يشترط لانفسه القائم بالماء والحدث الثابت في المحل فكان غسله بغير المحل
 مثل غسل النجس في ماء ففكره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبيعة فكان اثبات التيمم بغير معقول المعنى فيمتنع فيه الى النية
 ليزيله فعلى غلظته وبعده اصابه مطهر بالنية وما يمتنع في الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويمتنع المطهر
 باسطة الية بغية نية كما في استعمال الماء فثبت انها بمنزلة دامة بانها المفارقة في صفته الطهارة لانه لا يتمسك للتعبد في
 يسكن التيمم واليتم في السج مشعر في الوضوء ومطهر وهو غير معقول المعنى في التيمم لانه في كثير النجاسة لانه اذا التيمم كان مثل كل
 في انه ملوث لا يلبس فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لا نقول هو لم يمتنع بطلان الغسل في ذلك المحل فان الالة
 فيه الغسل لية المحدث الى كسرية الى سائر البدن الا ان الحكم في الغسل الى السج للوجوه فشرع فيه السج ابتداء وتقيدها

وتحليلها تمام تمام نسل اخذ مكره فاستغنى عن النية كالفعل وذكر القاضى الامام فى الاسطر فى جواب هذا السؤال ان الماد مظهره فيه
 لا بطلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سبباً لا ضعف عن التطهير للتجاسة حقيقة لان تطهير بارزلة عينها فيها من فيه التجاسة حقيقة لانها
 وسببه دون اعيان واستغنى عن الغرابة لا فادتها الطهر فصار البطل كالمسائل بل الذى يقدر على الازالة فى افادة الطهر فند
 الوجود اى الوجود الاربعة المذكورة تنبئ الى تفسر اصحاب الطر والى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السؤالات الابا الرجوع
 الى بيان التاثير فيما ذكره اسن لا وصف الطر واديفطرهم الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس والامراض عن
 الاستعمال بالطر حيث لم تكن ذلك عنهم شيئاً كما اشترنا اليه قوله واما العلل المؤثرة الى اخره اعلم ان رفع العلل
 المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة والاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون
 فاسداً فى وضعه ولذا لا يتصور بالماثية حقيقة لما ذكرنا ان التاثير ثبت بهذه الادلة وهى لا تكمل للتناقض الحقيقة وكذا
 التاثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور من ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا يحتمل حقيقة التناقض
 الا انها قد يحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يمسبب التهايز والجمع الى دليل اخر لجلنا بالناسخ والماسوخ فكذلك العلل المتنبطة
 منها يجوز ان يتعارض لجلنا بما هو علمه الحكم حقيقة لكنها لا يحتمل التناقض فكذلك العلل الثابتة بها حقيقة المعنى في ان التناقض
 يطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجمل حقيقة الى صاحب الشرح وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يطل الدليل بل يقدر ويلزم منه
 نسبة الجمل الى صاحب المشرع وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم فساد هذا النوع من الدفع فساد فقبل ظهور التاثير
 وصحته فذلك فيسلم لان الدفع بالممانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تاثيره صح بالمناقضة وفساد الوضع كذا لا
 ايضا كما فى العلل الطرية وان اردتم فساد بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك سلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا
 لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل يوجب محيل الممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة فلما اردنا به فساد قبل ظهور التاثير لكنه
 يبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتمل للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها فى الحقيقة
 الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعينه وبعينه ان ذلك الطلب كان بالملاذات عميقين فيه ان مجيب لما كان من تصديق
 التعليل بوصف موثر وعين وصف من اوصاف انفس التعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلاً قبل بيان التاثير
 وبعينه اذ لو احتملها قبله وبعينه لا يكون موثراً حقيقة والتقدير انه موثر فى الحقيقة فاما اذا عطل بوصف طر وى فيحتمل ان يكون صحيحاً
 فى نفسه ويحتمل ان يكون فاسداً اذا طر ويوجد فى الاوصاف الفاسدة كما يوجد فى الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد
 الوضع فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فوالسلام
 فى اصوله وذكرنا نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت الوصف سبباً والسائل عن الممانعة الى القول بموجب
 العلة ان امكن ثم الى تعاقب ثم الى العكس كما شمر الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا كمن تسليم عامله انضم مع بقا انحراف
 مع انه اقرب الممانعة من الممانعة كان اولى من الذباب الى المعارضة التى هى استواء السائل قوله لكنه التفسير لئلا ان اذا تصور
 مناقضة اسى ورد نقض صورته على العلة المؤثرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطرية
 حيث لا يمكن دفعها عن ان النقض الوا عليها بطلها حقيقة اذا لا طر ولا يتبعه بعد النقض اصلاً فلا يمكن دفعه بوجوه الاول هو

بان يقول ما ذكرته حلة ليس موجودا في صورة النقض فحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و
 وهو لا شر بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا
 لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستحاضا من الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده
 فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاعند من ياباه فلا ياتي في هذا الدفع على يده
 والرابع بالفرض المطلوب بالتعليل كما نبهنا على ذلك في مخرج عن المناقضة ان المعلن متى امكنه الجمع بين علة حلة وبين ما يتصور من
 لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين التقيضين غير ممكن ومنه لم يمكن الجمع لزمه النقض وبهذا الوجه يمكن الجمع من غير رجوع
 عن الادل فيصح الدفع به كما نقول في الخارج من غير السبلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد
 على هذا التعليل اذ لم يسئل اي لم يجاوز من النجس نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حادث في السبلين بلا خلاف فتدفعه
 او بالوصف ابي بن الوصف بان نقول لا السبلان ذلك خارج لان المخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالزبل
 يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما خال لم يسئل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تمت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
 وما والجلد سامة ليا كما اذا زالت الجلدة صارت احتمالا لغير الا خارجا لعدم الاتصال لمن كان في بيت او فتمت مستتراته واذا رفع عنه
 كما كان مسترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او انجسته الاخرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
 وان جاوز قد رددتهم ولو ثبت وبهذا المخرج بوجوب غسل ذلك الموضع عمدة قليل كان ما وكثيرا ولو جوب عنه اذا جاوز قطره درهم
 وليس اذا كان ما دون الدرهم حيث لم يجب ولم يسئل بالاجماع هل على انه ليس بنجاس فان هذا الحكم النجاسة التي في محلها قوله نعم
 نقض الجمع على التاثير بالوصف الذي في المعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا بانما
 انه مؤثر في نجس ذلك الموضع ايجاب تطهيره مع وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
 اي بسبب ما يخرج من البدن لا لتحليل الوصف بالتجزئ فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول وحز
 بقوله باعتبار ما يكون منه عن مساواة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع
 كما جازا ولم يكن كالبول في ايسارها الطهارة وفي محلها كذا وغير محلها ثبت بدلالة التاثير ان غير محلها فقبين بدلالة التاثير ان
 غير السائل لم يدخل تحت التاثير وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف مستحق وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف
 يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب المخرج السائل فبعد بالحكم بيان اي على التحليل المذكور نقضا صاحب المخرج للسائل فان المخرج
 من غير صغائر نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم يتقضى به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ادام على الفرض فانه
 عن فوافل فتدفع بالحكم بالوصف اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا سلمة
 ليس بحدث بل هو حدث ولكن بما خرج الى ما بعد خروج الوقت منقورة قدرة المكلف على الخروج عن عمدة التكليف وهذا المزمع
 الطهارة بالوقت الاخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على النجسين بعد خروج
 الوقت لانهما بعد السيلان والحكم قد يتوصل بالسبب وقد يتأخر عنه لما منع كالبصيص بشرط النجس وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
 على قول من جوز تخصيص العلة كما نبهنا في الكشف وبالنظر في اي بدفعه بالنظر وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من بدليل

الفرع بالأصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب الحكم وقد حصل فإن الخارج من إحدى البيهات حدث فاذا اُلزم أي دام صار عفو القيام
وقت الصلوة أي لا يلزم قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالأداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا يسقط الحكم في هذه الحالة
وكذلك هنا أي نفس الأصل الفرع وهو الخارج من غير البيهات في انه اذا صار لازما يصير عفو القيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفو
في الفرع عند اللزوم كان الفرع مخالفا للأصل وذلك لا يجوز فثبت انه التسوية التي هي المقصود من التعليل
في جملة عفو الأصل فلا يكون ذلك نقصا قوله اما المعارضة فكله المراد من المعارضة هنا تسليم المقر من لالة اذ ذكره
المستدل من الوصف على مطلوبه وانما دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وتدل على مانعة في الحكم بقاء دليل المستدل اذا السائل يقول
للمجيب ان ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن من دليل من الدليل ما يدل على طاعة فليس فيه تعمر من البيهات بالأبطال ثم المعارضة
من أسئلة مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة مدللة على تنقيص حثيث مستدلا وليس
له ذلك بل له الاعتراض الحسن وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتقض السائل لذلك كان بطلانها
لا بد من اعتراضه ومجبه الجواب ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تسك بها المجيب لا يتم حجة
بالم تسليم من المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البيهات وبدليل ان القرآن انما صلت حجة عند السلامة من المعارضة
فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان استدل في القياس قوة الظن فاذا اعتراض الدليل ان يفوت به
قوة الظن ويخرج كل واحد منهما عن حيزه الى ان يخرج احدهما كانت المعارضة بيان ان اذ ذكره المستدل ليس بعلته
فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة لا تمنع الباطل ومعارضة فيها مناقضة أي معارضة تمنع
ابطال التعليل المعلق وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدأ له يجب خلاف ما وجبه دليل المستدل من غير تعرض لابطال الباطل ولما نقضت
الباطل دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ في الفرع والأصل فلا تضمن
هذا النوع من المعارضة احدي خاصية المعارضة بسبب اظهار علة مبتدأ واحدة في خاصية المناقضة وسبب ابطال الدليل سمي معارضة
فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها تصدق والمناقضة ضمن بطلان دليله وفساد لالة على الحكم وقد اختلما في رعاها ايضا ان
تسليم دليل المستدل بوجه دالة على الحكم والمناقضة تضمن بطلان دليله وفساد لالة على الحكم وقد اختلما في رعاها ايضا ان
المناقضة لا تدل على العلة المؤثرة فكيف تكفل بهذا النوع من المعارضة بعد ظهور القاطع قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي
مانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى يدعوه عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما
الابطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القول بالعبارة في تنقيص دون التنقيص ولان الدليل بعد بيان القاطع
لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلق مشبه بالاثار وليس ياتر في التحقيق والمناقضة انما تمنع
على ما هو متوفر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو لو كان الة آخره اسع القلب
نوما في القلب في اللغة يستعمل للمعينين احداهما ان يحمل على الشيء اعلاه واعلاه اسفله قلب المقصود والكوز والثاني ان سيل باطن
الخارج او ظاهره بالقلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف هيئته التي كان عليها فكل
في القياس يستعمل القلب اياهما في معنى واحد وهو تغيير الهيئة التي كان عليها احداهما أي احد النوعين

المعلول عليه والعلته معلولا على مثال قلب النار فان العلة تكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه متبعا كان اغل منها وهذا الحكم
يصير على التعليل بغيره واهله اعلاه فكان قلب النار وانما يصح هذا النوع من اقلب فيها اذا حمل المستدل بالحكم بان يجعل حكما في الاصل
عامة الحكم اخر فيه ثم صاده الى الفرع فاما اذا حمل بالوصف محسن فلما يد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما
عامة له اسكالا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اى يتحقق هذا النوع من اقلب وشمل قول اصحابنا الشافعية رحمه الله في ان الاسلام
ليس من شرائط الاحسان حتى لو زل في الزمى المحال لثيب حرم عندهم الكفار جنس بجلد بكرة ثم ماتت ويرجم شيعة كالمسلمين اى لا امرهم
وبقولهم اية اشار الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم بجلد مائة لم يترجم اليه بجلد مائة والكتب يقعان على الذكر والاشنة فجلدوا
جلد المائة علة لوجوب الرحمة فلما المسلمون بجلد بكرة ثم لان فيه ثم ترجم لان ترجم شيعة ثم لانه بجلد بكرة ثم فجلده مائة مائة علة في الاصل
وهو جلد المائة حكما واجله حكما فيه وهو حرم الشيعة علة فهذا القلب مكره في صورته حيث علة انما هو التعليل بدل على خلاف الحكم الذي
اوجبه المحلل وفيها معنى المناقضة لان اجله المحلل مائة لما صار حكما في القيس عليه تبليغ القلب او حمل صيرورة حكما فسد الاصل وخرج
من ان يكون مقبلا عليه المستدل في الحكم المطلوب فبقية قياسه بلا قيس عليه فبطل فهو معنى قوله فلما احتل اى هذا التعليل الما لقلب فسد
الاصل وبطل لقياسه في ذل من الاقوالهم الكفار جنس بجلد بكرة ثم ماتت في ترجم شيعة وهذا ليس بشيء فضلا من ان يكون حجة او لا تستند
اصلا والاشارة الى النوع الثاني من اقلب الحكم بغيره لاسائل وصف المحلل شاكر النفس بعد ان كان شاهدا عليه وهو ما خذ من قلب
اجواب فانه الضمير للشان او لا وصف كان نظره اى ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج منك نصار وبه اليك حيث صا
شاهدا عليك بما جك من خصمك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقالب يصير لبطنة اليك وان كان المراد من كان لفظ
السائل معنى قوله كان نظره اليك كان سرضا منك وقا لا لك بان كان بدا عليك نصار وجه اليك اى صار شاهدا لك مقبلا عليك
بالامانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تبليغ لوجب خلاف ما اوجبه المحلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف المراد
يشهد بشيعة من وجه وياتقاه من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاحدا لخصمين على الاخر في حادثة غم انخصم الاخر عليه
في عين تلك الاحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان المتعارض يوجب الاشتباه
فيعتذر المحلل للاشتباه الى ان تبين رحمان لا مدبر على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه اى هذا النوع من القلب لا يكون لا يخفى
الا بوصف زائد على الذي ذكره المحلل فيه اى في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال لقلب
يكون تبليغ الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون تبليغ الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة
مخفية غير شفهية كالباطل يقال فيه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تبليغ فلا يجعله في حكم شيء اخر مثال اى مثال
ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول اصحابنا الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتاوى الاستيعاب النية كصوم القضاء
فعلقوا وجوبه بيقين بوصف القرنية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اى صوم
القضاء وانما تبين بعد شروع فيه وهنا اى صوم رمضان يتبين قبل شروع فيه لانتفاء سائر الصيامات عن الوقت فوجدنا في
القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما به انخصم حيث لم يتبين انه متعين في هذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات مشروعا منه
في هذا الوقت تبليغا علينا فخرج من باب الزيادة ما تركه انخصم وبينما حمل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء بالبعد شروع

وزعم بعض الأصوليين أن القلب مردود والآن المعتبر من أن لا تعرض في تقاضيه حكم المستدل فلا يقيض ذلك في الدليل لجواز أن يكون العلة الواحدة وللأصل الواحد حكمان غير متنافيين وإن تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره بأصل المستدل ولا اثباته بعلة كالاتحاد التقيضي في محل واحد واستحالة اقتضائه العلة حكيمين متنافيين لتدريعاتها إياها واجبا عن الأول أنه إن لم تعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادرا في الدليل إذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل عن الثاني أن شرط القلب اشتغال الأصل على حكيمين غير متنافيين في ذاتهما قد اشغبا اجتماعهما في الفرع بأبيل منفصل أن لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيض حقيقة الاستحالة وإذا كان كذلك يصح حصولها في الأصل من غير استحالة لعدم تنافيا في ذاتهما فيمكن أن يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل وإذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت أن القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل أن يمنع حكم القلب في الأصل وإن يقيض في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير وإن يقول بوجوبه إذا أمكنه بيان أن اللازم لا ينافي حكمه وإن يقلب قلبه إذا لم يكن قلب القلب سنا قضا الحكم لأن قلب القلب إذا فسد بالقلب الثاني سلمه أصل القياس من القلب كذا في مائة نسخ الأصول ورايت في بعض نوادر أصول الفقه لا يمكن القلب المنقض على القلب لأنه خرج مخرج الفساد وكلام الخصم على سبيل التعليل لا يخرج الأبيان أن هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الأول صحيح لانه تعليل في مقابلة تعليل العقل فيرد عليه ما يرد على الأول وأعلم أن تجوز الاعتراض على العمل المؤثرة بالقلب من يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع شكل لأن العلة بعد ما ثبت تأثيرها بأبيل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يستعمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التأثير لوجب إبطاله في إيجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قايمة بعمل الرجم علة للجلد لا يرى أن التأثير في قولنا في المذبح ملوك تعلق حقيقة بمطلق موت المولى فلا يجوز فيه كمال الولد لما ظهر لتعليق العتق بالموت في كنه من البيع في أم الولد لا يمكن قلبه بأن يقال ما تعلق العتق بالموت لأن البيع لم يجز. وكذا لا يمكن القلب ببيان التأثير لتعليق بعد ما ظهر تأثير التعليل الأول بوجوب التأثير لا يقلل منه قوله لأن القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر وإذا كان كذلك ينبغي أن لا يرد حقيقة القلب على العمل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العمل تدفع ببيان التأثير كما تدفع صورة المناقضة المذكورة وتأثير حقيقة القلب على العمل للطردية يؤيده ما ذكره صدر الإسلام أبو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب الأول أنها يجب في كل طرفين الحكم فيه علة والقلب الثاني سببي على ما يظهر التأثير ما ذكرته نسخة أخرى من أصول الفقه والمخلص من القلب في تأثير الوصف في الحكم الذي ملل دون الحكم الذي قاله خصمه فثبت أن الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وأنه كالمناقضة وفساد الوضع من غير كونه دافعا لم قوله وقد قلب العلة من وجه آخر وهو صيغة فساد مثلا له هذه عبادة لا معنى في فساد ما لا تترجم بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول أصحاب الشافعي في أن الشرع في صوم التطوع أو صلوة التطوع لا يوجب المنع فيه حتى لا يجب القضاء بفساده هذه أي هذه العبادة وسبب الصلوة والعصوم لفضل التي شرع في عبادة لا معنى في فساد ما يعني إذا خفرت لا يجب ولا يجوز تأماسها ولمعنى فيها واحترافا عن كنه فانه وجب بالشرع إلا أن المنع بحجب فيه بعد الفساد فيجوز أن يلزم بالشرع كالوضوء فانه لما لم يمنع في فساد لم يلزم بالشرع فيقال لهم لما كذلك أي لما كان الشأن كما بينا أن ما شرع فيه عبادة لا معنى في فساد ما وجب أن يستوى فيه أي فيما شرع فيه من العبادة حملت النذر والشرع

لما وقع النزاع الاسمي حيث انه يعدم ملكا العامة في هذا الموضوع وقد ثبت ان عدم العللة لا يوجب عدم الحكم ولا يصحح دليله عند عدمه من غير ان يثبت
ببطلان دليله عند تعاقبه حيث ان اذ اطلعت الجيب في حرمة بيع الجبس تنقلا بانه كيليا قول الجبس كيمر بيعه تنقلا كالخطوة واما
فيما قلنا ان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاختيارات والادخار وقد قلنا هذا المعنى في الفرع فذا المعنى تعديلا لنص الجيب هو
الاوثر والذين ونحوهما اذا لا يناقض الجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضوع لا تغني للسائل ما سأل حيث انه ليس بوجود في الجيب
وقد قلنا ان عدم العللة لا يصحح دليله ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الظاهر ولم يوجد في الفرع فذا المعنى
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دونها ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه ادلى بالكساد وهذا معنى قوله وفساده
نسا لا تعليل الذي عارضه به لو انا قد عرفت واعلم ان المعارضة في الاصل السمي بالفرق عند الجمهور من ان السواد الفاسدة التي لا تقبل
من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمكنى صحيح في نفسه بين الشيخ وبما يراه على طريق تقبل منه فقال كل كلام صحيح
الاصل في نفسه واصل منه يذكر على سبيل المعارضة اى يذكر السائل واصل لطو في مقام الوصول على وجه الفرق ولا يقبل منه
تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك فاقته صميحة على حد الانكار لتقبل بنا الى الحالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن
المهر من نفقة عنه من ساو كان الراهن موسرا ومسلالا اذا كان مسلوما العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع
على المولى عنه يساه وبعدها الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان مسلما قولنا واما قوله قولان في المسرعة لصاحب هذه المسئلة
بان الاعتاق تصرف من الراهن ياتي من المهرين بالابطال اى يطل حقه في المهرين بدون رعاه به وهو البيع بالدين عنه وبمس
الدائم حرنا فكان ردودا كالبيع اى كما اذا باع الراهن المهرين بغير اذن المهرين فقالوا اى فرق اهل الطرق من اصحابنا بين الجيب
الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثره من المهرين
في المنع من النفاذ فنيقعد على وجه يمكن المهرين من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في عمله فلا يظهر اثره
من المهرين في المنع من النفاذ فنيقعد لازما فذا فرق فقضى صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره من ليس له ولاية الفرق وهو السائل
فلم تقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة لتقبل ان يقول ان القياس للتدنية حكم الاصل وكون تغييره ونحوه لا سلم وجود هذا الشرط
هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقف اى توقف ما قبل الراي في ابتداه وليس بعد ثبوته لانه
حق للمهرين لا يمنع انفقوا البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تبرص الى ان يذهب عن المهرين ثم البيع كذا في الاسرار وانت في المهرين
فهو الاعتاق يتقبل اصلا لا يحتمل الفسخ والرد اى اطلق من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد
الاعتاق لا يرد ولو اراد هو المولى ان يفسخه لايفسخه لوجه بخلاف البيع وهذا التفسير حكم الاصل لانه لا يطل من الاصل غير النفاذ
على وجه التوقف واصلا لتعديله على التمهيد او على المصدر وما فعل به والدعا عليه

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان المانعة والمعارضة سلك في بيان دفع المعارضة بعد ثبوتها فقال واذا قامت المعارضة اى تحققت بان لم يتبق بطريق من الطرق المسلمة في دفع العلة من الممانعة والقلب ونحوها كان السبيل فيه اى في دفع المعارضة الترجيح فان اسود احوال المجيب ان يساوي السائل في الدرجة باقائه دليل لاجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اقام تنذره بطريق آخر فان لم يأت للمجيب الترجيح صار مقطوعا وان رجح ملة

فالسائل ان يعارضه بترجيح ملته كما كان له ان يعارض ملته بعلته فان لم يكن ترجيح ملته لزمه ما دعا له الجيب لان العمل بالراجح واهمال
 المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التسك بالترجيح من التعارض بل الواجب التوقف و التخييل لقوله تعالى فاعبه واما اولي الصلابة
 فقد امر بالاعتبار للعمل بالمرجح اعتبار قوله عليه السلام نحن بحكم بالظاهر الحكم بالمرجوع حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصنفين في العمل
 على تقديم بعض الادلة العقلية على البعض اذا اقترب به ما يقوى على معارضة فافهم قد مواخير عاكشة رمي لمدعينا في البقاء اثنتان على خبر
 من روى ان الاما والاسن الماروق قد مواخير باروت من ارجوايته عليه السلام كان للشيخ جنبا وهو صالح على احدى اليه هيرة من افضل
 بن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام من اصبغ جنبا فلما صيغ له قوسى على جبال بكر فلم يحلفه و طاف فيه وقوسى ابو بكر رضي الله عنه
 خبر المنيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن سلمة الى غير ذلك مما يشتر تعاده ولكن الظاهر لوجوب العمل بالراجح بقوله لم يجرؤ
 والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى النقاد ولهذا قال عليه السلام امامه المسلمون حنفا فهو عند
 حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي في القول بوجوب العمل بالراجح ولا قل ان المرجوح ظاهر لان الظاهر راجح احد طرفيه على
 الاخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
 فيما المعلومين او ليس لبعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا
 تعارض نصان قاطعان فلا يبيل الى الترجيح بل المتأخر هو النسخ ان عرفنا التاريخ صريحا او دلالة والاوجب للمصر الى دليل اخر
 او التوقف دلا في معلوم ومنظون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فنثبت ان العمل بالترجيح الدلائل العقلية والاقضية منها
 فعند تعارضهما وجب الترجيح على الادب التي ذكرها قوله وهو اى الترجيح عبارة عن فضل نبي اية التخليص على الاخر وصفا في قالوا ان
 القياس لا ترجيح بقياس اخر اى زيادة احد على اثنين على الاخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجمان لا معنى
 الترجيح فان الترجيح اثبات الرجمان وكان الشيخ خذ المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو
 عن بيان زيادة واحد الاثنين على الاخر وصفا ولهمنا قال القاضى الامام ابو يد ريم الله والترجيح اطلاق الزيادة لاحد الطرفين
 على الاخر وصفا ومنه قوله وصفا ان الترجيح يقع بالامرية في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا فيقوم
 به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم
 بها المثلثة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه تعصدا في العادة كالذات او المجنة او الشعية في مقابلة العشرة
 لا يتبر وزن على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل سبعة يجعل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذا قولت ما العشرة
 فان كان لا يسمى ترجيح لان الستة ونحوها يعتبر وزناني مقابلة العشرة ولا يدرى واخر يقول وصفا من الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين
 حديث واحد او قياسي واحد او في الاخر شيان او قياسان كما اشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى وقد اختلف فيه ذهب بعض النظار من اصحابنا وبعض
 اصحابنا الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقيم الا دليلا واحدا من جنس قياس اطلاق بالتعارض فينفي الدليل لاخر لما عن الكارثة فيصح
 به لان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق من احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي ماضه ودليل اخر مثله في اثبات
 الحكم فيترجح على الاخر لا ترى ان اعلية المتنازعة من اصول ترجيح على المتنازعة من اصل احد المتسوقة لتوقيتها بكثرة اصولها لعل المتسوقة من اصل
 وكلما يدل على حكم واحد يكون اولى بترجيح من اعلية واحدة المتسوقة من اصل واحد لقوتها بكثرة في انفسها وكثرة اصولها وادب

مما لا يوصف الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بعينه توجده في ذاته لان النعماء مثله اليه كما في السموات
 وبنها لان الوصف لا يقرام له فيه فلا يوجد له اعتبارا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يجب
 بالنعماء الى الغير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل كمنع يوجب الحكم على خلافه فيستاقط الكل بالتعارض وهذا مما
 العلة المنتزعة من اصولها باعتبار شهادة الاصول بصحتها فتقوت في انفسها فيترجى على الاخر بمقتضىها فاما الدليل فلا يتقوى
 بكثرة ادله ولا بكثرة اصولها لان كل اصل تشهد بصحة علة المنتزعة لا بصحة علة اصل خرد لا تسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة
 الادلة فانه لو اجتمع قياس من عارض تلك الاقضية فبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر ارجح لما لو كان القياس واحد
 لو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجى الاقضية المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد وكذا لو كانا اتفاقا فم على عدم
 ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدرسين لو اقام شهادتين والاخر اربعة لا يترجى بشهادة الاربعة على شهادة الاثنتين
 لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للمجته وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجية
 بطريق الاصل كالمذي يشهد بهلال كضمان وحده في السامع غير فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم
 فلا يقوم به الترجيح ولو امام احد ما شاهد من مستورين والاخر شاهد من عدلين ترجى شهادة العدلين لظهور اليكده منصف الصواب
 في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح فانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة ويصير دافعا له قوله وكن كما للثبات
 واحديث وانما ترجى البعض على البعض لقوة فيه اي وشمل القياس للكتاب في انه لا يترجى اية بالنعماء اية اخرى او حديث
 اليها ولا الحديث بالنعماء حديث آخر اليه ولا يترجى كل واحد منهما بالنعماء قياس اليه ونقل عن بعض شائخنا رحمهم الله
 ان انصير المتعارضين وان كان حديث آخر اليه ترجى واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجى بالقياس لان القياس غير معتبر في
 مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتباين له فيصير مرجحا والاصح ان حد نص لا يترجى بالقياس لانه من جنس
 ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذه الموضع وانما ترجى بعض الدلائل غير لقوة فيه بان كان احد المتعارضين فمرا
 او كمالا والاخر اذلا او كمالا او كان احدهما خبرا مشهورا وادته اترا والاخر غير مشهورا لان هذه المعاني تثبت قوة في احد العدلين حديث في الاثر
 على ما من بيانه قوله وكذلك اى دلما يترجى احدى العدلين بل لعل اى ترجى صاحب الجراحات على صاحب جراحته
 حتى اذا جمع رجل رجل جراحته واحدة صاحب القتل خطأ وجرحه اخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا مات من جميع الجراحات كان
 الدية عليها نصفين وتعمل عنها العاقلة ولا يكمل صاحب الجراحات كانه قتل وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحته من
 جراحات صاحب الجنايات المتقدمة علة تامة ليصل معارضة كجرحه صاحب واحدة فلم يصلح وصفا للجناية اخرى فلا يقع بها
 الترجيح ولو قطع احد ما يده ثم جرح الاخر رقبة فالتاقل هو الذي جز رقبة دون الاخر لزيادة قوة فيها هو علة تامة للقتل من
 فعله وهو انه لا يتوهم بقاء جميعا بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذكي يقع به الترجيح اربعة اى المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه
 الصحة في القياسات اربعة اقسام احدا الترجيح بقوة الاثر بان كان احدا القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر
 كان مرجحا عليه سقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا يكون حجة فلا يتاثر في الترجيح فانما يصلح هذا النوع من الترجيح لان الاثر
 يستغنى في الحجة فان الوصف به صريح فاما كان اقوى كان الاحتجاج به ادلى للفضل وصف في الحجة اى لزيادة اثره وكذا في كل وصف

الذي هو حجة على مثال الاستحسان في مصادقة القياس فان القياس وان كان موثرا بمرجع عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير مرجع الخبر لقوة الاتصال فانه لما هاجم به بالقياس عليه السلام تقوى بما يوجب قوة في الاتصال من سلامة من لا
وصبط رواية ونقته على امرين فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثار فخر الشهادة لا يترجم بقوة العدالة
عند التعارض حتى لو وجد حمل العدالة في الجاهلين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجاهلين في قوى منها في الجانب الاخر وكذا
القياس ان بعد اظهر تاثير ما ينبغي ان لا يترجم احدهما لقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحجة والناس في ذلك لا
والعدالة شرطت لترجيح جانب الصدق وقد حصل باسئل العدالة فلا يثبت في زيادة قوة فيها ولكن سلمنا ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة فحيث لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الانجبار من ادكباب ما يصدق امرته فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوقت على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان الذي يظن اننا عدل في حجة في التقوى من الذي يظن انه
دون فيها بمثل تاثير العلة فان قوة الاثر عند المتقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثير ما ثبت بادلة معلومة متفاوتة الا
بعضها فزاد بعض كمين العمل بها والاشكالية التي تحققت فيها الترتيب لقوة الاثر السائل الاستحسانية مثل مسألة سور سباع الطير فان
نفس في القياس لان لها بها متولد من العلم انفس فاذا اتى المادحالة الشرب تخمين المادحالة في سور سباع البهائم هذا وصف بين الاثر
فان ملاقاته انفس المادحالة بوجوب تخمينه بالنفس فكيف الاستحسان هو ظاهر لاننا نشرب المادحالة قهرا وانما عظم حاجتنا لارطوبته فيه فلا
يوجب ملاقاته المادحالة كملاتة سائر العظام الظاهرة وهذا اقوى اثر من القياس لانه لا بد لتخمين من الاعطال وقد جزم انه
لم يوجد الاعطال اصلا فيقي المادحالة كما كان مع ان وجد الاستحسان قد نال دليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاداء في
من شربها فيترجم الاستحسان على القياس اقوة اثره فهذا معنى قوله على مثال الاستحسان في مصادقة القياس مثل مثل طول
احمره مانه لا يمنع احمر من كحل الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمينه لانه رفاق المحرم على غيبة منه وهو مرام على امر كالذي تحته
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارتاق ابلو كى معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت سكا قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييا
اي كافرا قد بيناه ولهذا الخبر الامام في الساري بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الاخذ بالضرورة كالقتل وقلنا انه
كحل بملك العبد باذن مولاه اذا وقع اليه مراهيل الحرة والامة وقاله تزوج من شئت فيملك الحرة كسائر الاملاك وهذا اقوى الاثر
لان المحرم من صفات الكمال اسباب الكثرة والرق من اسباب تقييف محل تخمين ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في
الكل فاما ان يزاد اثر الرق وتبين على فلا هذا اثر ظهرت قوته واداد وضوحا بالتامل في احوال البشر فانه حل رسول الله عليه السلام
التسعة او ما شاد من النساء لفضله وشرفه فاما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقة لان الاما في اولي دون التقييف وذلك ما يترجم بالعرف
في الحرة باذنها وفي الامة بنيرانها فالارتاق اولى وضميف احواله فان كحل الامة جائز لمن ملك سيرة يستثنى بها عنه كذا في
اموال الفقهاء لغو الاسلام وقاد وضمانه في الكشف قوله والترجيح لقوة اثباته اي اثبات الوضوء المترجم على الحكم المشهود به والمادة
ان يكون وصفا احد القياسين الزم احكم التعليل بين وصف القياس لاخر وهو القيم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحة
ان الوصف المترجم انما صار حجة بآثره وصرح آثره الكتاب والهيئة او الاجل للشبهة باجده الاداء فاذا زاد الوصف ثابته على حكم
اداد وقوته لفضل معناه الذي صار حجة وهو مرجع آثره الى هذه الدالة كقولنا في مسح الراس له مسح فلا يصح تكراره نعمت في ادائه

تخفيف اى في دلالة على التفتيش اى لزيادة ثبات على الحكم المشهود به وهو التفتيش من قولهم اى قول صحاب الشافعى انه ركن في الالة
على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والعلامة وغيره ما دعى لا توجب سننية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركنية
في العملية اتمامه بالمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للمالك بل سننية طالما التما وتكرار السجدة ليس
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء وتكرار وليس بركن مثل افعيته والاشتباه
فثبت ان التكرار يغفل عن الركنية وحدها وانما اثر المسح في التخفيف فكذا في كل ما لا يعقل تطهير اى في كل مسح شرع للتطهير
ولم يقتل فيه معنى التطهير كالتيقن ومسح الجوارب على قول من يجزه واعتز بقوله في كل ما لا يعقل تطهير عن الاستنجاء
بنية المادفاته مسح وقد يشرع في التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير المقصود من ازالة النجاسة او التفتيش والتكرار اثره في تحصيل
هذا المقصود والاشتباه ان الاستنجاء بالمال افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكان التبدل بالنفس كما في مسح الارض انحت قوله
والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم مع هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد للاحد
الوصفين اصلان او اصول فترجى على الوصف الذي لم يشهد الاصل واحد مثل وصف المسح في شاة التثليث فانه لما شهد بصحة التثليم
وسح كف وسح اجمية وغيره ولم يشهد لصحة وصف انهم هذا الركنية الا العقل ترجح عليه ثم دعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا في
رحمة الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواية في الخبر والجملة لا ترجح بكثرة الرواية
على ما مر سبانه فكذا هذا دلالة من جالس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة عليه وعنده الجمهور هو صحيح لان اجمية
سببه الوصف المؤثر الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا
من شهادة التثنية والاثبات على الحكم بحيث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلت للترجيح وهو من جنس الاشتباه في الحسن فان كثرة
الرواية ليست بجملة بل الخبر هو اجمية ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير شهوفا او متواترا فترجى على
ما ليس بتلك افعيته فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجح الوصف القوي على ذكره ليرتقى الى ترجيح الاصول على اصل هو قريب من القسم الثاني الا ان يشهد بقوله ان
في كثرة ليس زيادة لزوم الحكم مع قال خمس المائتين جزءا لثلاثين نوع من هذه الانواع اذ اقلية في مسألة الاثنتين به امكان تقدير النعيرين
فيها ايضا وكذا في التعويم وذلك لان الاقسام الثلاثة اجمية الى معنى وهو هو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان اجميات الثلاثة فثبت بما اعتبار اجميات
والترجيح بقوة تاثير انظر الوصف والتمسح بالاثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في
بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسألة التثليث
مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتمسح ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باكثر كثرة الاصول وليس هذا اكثر ترجيح القياس
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس على علة عليه وفيما نحن فيه القياس احد والمعنى واحد لان اصوله كثرة ولا كالترجيح
بنسبة الاشياء لانه ترجيح باوصاف كثرة مع كون القياس على تقديره كما قالوا في الاخر انه لا يعق على افعيه عند الدخول فلهذا لان الاشياء
بينه وبين العلم اكثر من اشياء بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محسوسه ويشبه ابن العم بوجه مثل جواز وضع الركوة من الظهر
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه على حيلة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للجمع بين الاصل
والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الدلالة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فهو جوب قوة وثباته على الحكم

انما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند عدمه وهو القسم الرابع من انقسام
الترجيح ومعناه ان الرخصت اذا كان مطلقا استلزاما ان وجبا حكمه عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذم
اطرد ولم ينكس في مختلف في معناه فبعد بعض المتأخرين لا عبرة به لان عدمه لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجود
لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ونحو رعاية الأصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم العلة
الذي حصل محبة ملة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا تلزم اياه
الرجحان الى عدمه الذي ليس بشئ كما قال الفرقين الاول وفيه غررته عند المعارفة لا اذا عارض بها النجح الترجيح ترجيح اخر من
الانواع الثلاثة كما ان اوله مقدم عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في المحال ومثاله قولنا في مسح الرأس نه سح في وضوءه فلا يسن
لكرهه فانه ترجيح على قولهم انه يركن في وضوءه فيسن تنكيه لان ما قلنا ينكس باليسن مسح كف اليد واليد والرجل وما قالوا لا ينكس
لان المنصف يتكبر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انما قرابة محوتة للنكاح لا يجابا بامتناع احد من قولهم يجوز دفع زكاة احد ما
في الآخر لان تنكيس في سبب الاعام وما قالوا لا ينكس لان وضع الزكاة في الكافر لا يحل لا يجب بامتناع قوله اذا عارضه فراجع
كان الرجحان بهذا بيان المتكس عن تعارض الترجحين فانها اذا تعارضت احتج الى ترجيح احدها دفعا لتعارض شتم لا يتخلو من
ان يتبع كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى المحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى المحال ففي القسمين الاولين يطول الترجيح
بعوة في المعاني ان كان لا بالقي التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احد من الترجيح
الاخر لم يبين احدهما ان الذات اسبق وجودا من المحال زمانا او تبة فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير باحدث من شئ
تة مال الاخر بعد ذلك كاجتهاد معنى ملكه لا يحل الغش بما يحدث من اجتهاد اخر بعده ولا يقال لذات اسبق وجودا على حال نفسها
لا على حال ذات اخرى ويتبع الخصم يقع بحال ذات اخرى ميتا ويا ان لنا نقول المنطوق كون الذات في نفس الامر متبعة بحكمها
من ان الترجيح بالذات والمحال قد يقينان في شئ واحد كما في مسألة التهيئة رجحانا بالكثرة وهي راجحة الى ذات الصوم راجح
الخصم ايضا واقطبا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب بان المحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره
له حكم عدمه في حق نفسه لم يقامة بقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه ودون وجه تابعة بغيرها والذات موجودة من
كل وجه وهل فيها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا بانتياز الذات لا يحل الاخر راجحا باعتبار المحال لانه يعينه نسبا
وابطالا لما هو اصل نفسه بما هو متبع بنفيه والتبع لنفيه لا يصلح بطلان لما هو اصل نفسه وناسخا له وقد مر وما يليان تتبع الشئ لا يصلح مطلقا
لذلك الشئ ولكن يصلح مطلقا لشيء اخر كما هو امثل الاول قوله وعلى هذا لا يلزم ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالمحال
قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم بين ما يجوز فيه قبل انتمسان النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق بجوازه بالفرعية فاذا وجدت
الفرعية في البعض دون البعض تعارض ما في البعض الذي وجبت الفرعية فيه والبعض لم يوجب فيه او تعارض وجود الفرعية في البعض
وعدمها في البعض فوجود ما في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا تجزى منه
فساد افرجها بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجبت الفرعية فيه او وجود الفرعية في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وكما
بالصحة ورجح الشافعية ملة لم يبدل البعض الذي لم يوجب فيه الفرعية فحكم الفساد اقطيا في باب السادة فانه اذا اجتمع فيها جهة واحدة

جهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجحنا اولى لان الكثرة من ايجاب الوجود لانها تحصل بانقسام الادوية وهي معنى راجع
الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالمال اعلم ان الاستدلال
كرادجها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاصلة بحيث لا تكاد تقبض الا ان الشيخ اتمت في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لا
تجبه المبينة على المعاني المتبادلة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغيره الاشياء والترجيح لعموم الوصف والترجيح
بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحتراز التطويل ذهوني مقام الاختصار واقتضاها على ما ذكره الامة في كتبهم
وقد بينا في كتاب الكشف توفيق الله عز وجل

فحصل قوله نعم جلياً ثبت بهج التي مذكراً سابقاً على باب القياس من الكتاب وانتهى والاصل شيان الاحكام المشروعة مثل محل دهرته
واجواز الفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل السابك لعل والشرط وانما قيد بقوله
سابقاً على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس من نظم الحكم لا منبث
وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس تعدية حكم معلوم ثابت
بشرطه بوصف معلوم ولما تحقق ذلك لا بعد معرفة هذه الاشياء فاستحقاقها اي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكون
الحماقها بواسطة امرتها وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانها وشرطها وما يتعلق به الوسيلة تقرب بالي الغيرة وطبع القول
والوسائل لا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس والوسائل مقدمة على
المقاصد لا نقول كون القياس صلا من اصول الشريعة ومنه وجوب واصله بالجملة المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لازم تأخير
بيان ذلك الجملة اسما تها به قوله تعالى في حق العباد والعتق بالعتق بالعتق قال السيد الامام ابو القاسم في اصول
الفقه الموجود من كل وجه الذي لا يربى في جوده ومنه الصحيح لمعين حق اي وجوبه باثبه وهذا الدين حق اي موجود بصورة وعلى لفظ
حق في ذمته فلان اي شيء مبرمج ومن كل وجه قال حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد ومنه سبحانه
تعليلها لئلا يختص احد من الجبابرة كمرته البيت الذي يتصل به مصلحة العالم بانها حقه قبله فمصلحة العالم لا اعتد راجعهم وكمرته الزنا
لا يتعلق بها من عموم المجتمع في سلامة الاشياء وصيانة العرض ارتفاع اسيف بين اشياء بسيف التنازع بين الزنا وانما يسباليه
تعطيلها لانه تعالى تعالى عن ان ينفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيئاً حقاله بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون عقاباً بحجة التعليل لان لكل سواء
في ذلك بل الاضافة لشئ اعظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان ينفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كمرته
مال غيره فانه من العبد يتعلق صيانة ماله بها فلذلك لا يباح بالغير باجته المالك ولا يباح الزنا باجته المرأة ولا بابا بانه لما قوله كذا القذف
وما اجتبا فيه وحق العبد في حاله ما لا يقدح في شتمه على كفيين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقدوف ودليل على ان فيه
حق العبد وشرعه صاناً اذ دليل على انه حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله فيه غالب عندنا حتى لا يجزى في
الارث ولا يتقطر بعفو المقدوف الا في رعاية بشري الوليد من ابى يوسف رحمه الله في رواية في التداخل عند الاجتماع حتى لو قد فاجت
في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقيم عليها لاحد واحد وعنده الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو الارث ولا يجزى
فيه التداخل حتى بان سبب لوجوب التبادل من مرضه ومرضه وكذا المقصود ونفع عار الزنا عن المقدوف وذلك حقه وان كان سببه

الجنانية على العبد منقذة تعود اليه علمه منقذ كالتصاغر كذا الحكم يدل عليه فان قصود العبد شرط في نصر الحمد فانه يدعى ان له عليه عدا القذات
 لما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرة لان الشرط هناك المحذور في المال دون المورد حتى لو خاسم في احد لا يلتفت اليه وكذا الاعمال الربعية
 فيه بعد الاقرار لا يسلط بالتقدم ويقام على المتاسن بالاتفاق وانما يوافق المتاسن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يمكن من
 الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستغناء بالقصاص لان العبد يفتن شدة منقذته ومن الرضا ان يريد على العمل المشرع من حيث اعتبار الحققة
 لفظ غصبة فهو من الالام في العالم هو بمختلف القصاص فانه علم بحقه وبوجوب الرقعة ولا يجري فيها الزيادة والقصاص نفوذ ليسه ونحو
 تحت السبب بالحكم اما السببان من القذف فيجب بالقذف بالزنا فانه لا قذف بمعناه فقد اتفق به بتممة الزنا فادعيا له على القاذف ليكون
 بوجوبه ارجا عن الاقدام عليه ليزول استبعاد من المقذوف فلكل الله حتى لو كان المقذوف مجزوا لم يلحقه التهمة لم يسجد لقاذف ولما وجب تعفيه
 اثر الزنا فالله الله الله تعالى كان احملوا اوجب عليه خالصا وجبا ان يخلص على الظلمة بوجوبه لا يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك
 بهما التهمة حرمه عرض المقذوف والى المقذوف حتى فثبت للعبد ضرب من هذه الطريقة والوجه الاول الجواب
 في الحق الله تعالى والوجه الثاني وجبا الحق الله تعالى والمعنى قلنا منظم الحق فيه لم يرد على خلاف القصاص لان سببه ليس القتل الذي هو جنائية
 على النفس فيبطل سببها وهو حق الله تعالى والمعنى قلنا منظم الحق فيه لم يرد على خلاف القصاص لان سببه ليس القتل الذي هو جنائية
 حرمته القذف لا يسلط بحجبات العبد من الكفر والكبار كما لا يسلط حرمته الزنا بالمائة التي ثبتت عقابا تعالى بكفرها وجبايتها ونحوها كان منظم
 للعبد بسقط بكفره الذي يسلط حرمته ومغيرة وكذا تنقذ بالرق من الحكم الدلائل على قلنا لان يجب بمقتضى العباد ولا يهدف بالرق كالكلام المال
 وانما يخصص ما يجب عقابا تعالى من العقوبات التي تقبل التسفيف والدليل عليه ايضا ان تهنيؤه الى الالام وهو انتمتعين ثانيا في استيفاء حق الله
 تعالى لما كان حق الله تعالى فاستيفاءه الذي لا يستبرئهم التفاوت فان الزوجان يبرز وجهه لما كان ذلك مقادير ولا ينظر الى توهم التفاوت من
 هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجاني ولكن من صاحب الحق يتوهم من الجاني ولكن من صاحب الحق يتوهم من الجاني
 ظهر له كما منحه اجمالا ومنه مع انه لا منحه صاحب الحق يتوهم الزيادة عن تهنيؤه حقيقة كونه السرة في القصاص من سببها بل على ان العبد
 فيه حق او ممن سلبنا ذلك فادعينا ان عظم الحق الله تعالى وانتهائه بدليله فما كان للعبد فيه حق حرمته والكان عظم الله تعالى شرط الدعوى في نشر
 احمد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسن الله تعالى لا يثبت على نشر الطمانان الدعوى لاننا في احمد كما في الرقة او بعد ما ثبت بالاقرار لا يثبت
 فيه الرجوع ايضا لان انفسهم مصدق له بالاقرار كلاب في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له بذكر بظواهر
 فثبت فيه شبهه الصديق واحد يظن بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يثبت الاكراه في لان النية ترد انكراه واذا ثبت بها فعندنا لا يجري فيه
 الارث لانه خلافه وهي لا يجري في حق الله تعالى ولا يسلط بالافعال العبد انما يملك اسقاطا عما يخص عقابا او ما غلب فيه حقه فاما جرم حق الله تعالى
 فلا يملك العبد اسقاطا وان كان له فيه حق كالعارة فانها لا يسلط الرجوع لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط قوله
 كالتصاغر حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص مثل على الحقين لما ذكرنا ان اهل جنائيه على النفس لله تعالى فيبطل الاستيفاء والى
 للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسبب شدة على الحقين وان كان حق العبد اجمالا بخلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى
 انه يسلط بالشيئات كالسجد والاحسان وانه يجب جنبا فاعمل في الاصل ليعلم ان اهل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان نهان اهل من كونه
 كالدية لا يقتلون به فاجزته الانفس يجب عقابا عز وجل ولكن لما كان برب البشر المائنة التي تنبى من معنى ما يجبر بقدر الامكان وفيه معنى للمقابلة

بن هذا الوجه علم ان حق العبد الحاج واليراث في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فحق قوله كما اشارة الى ما هو حق العبد وفي اسم القصاص البني
 من الملائكة اشارة الى معنى الجبر كذا قيل ولكن انظر ايضا في قوله تعالى الى الواسطة وجريان الارث فيه وسعة الاعتقاد عن عمد بالمال بطريق الصلح وسعة العفو
 بالاجماع يدل على سريان حق القصاص في هذه الامور والاعيان والصناعة والزكوة ونحوها مثل الصوم والجهاد والحج وهي على مراتب
 فلا يان سهل وسائر العبادات فروعها ولا صفة لها بدونه اصلا وهو مبيح بدونه تمام العملة انزل هذه الفروع وعاد الدين ولهذا لم يخل منها
 شريعة من شرائع الرسلين شرعت شكر النعمة الهدى لئلا تشغل ظاهر الانسان بالمنة كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا اكون عبد اشكوا
 الا انها لما صارت قربة بواسطة الكسبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بالواسطة ثم بعد الزكوة لتعلقها بتمت المال التي دون نفسه
 النفس وبعده الصوم لانه شرع بربافته وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في
 النعمة لان كونها اماراة بالسوء صفة قبح فيها وبعده الحج لانه عبادة بحجة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتبادر الى البال لانه يختص
 بمتعلق معظمتها واوليات شريفة وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا جهاد الاوطان وجانب الاكل والاداء والقطع عنه مواد الشهوات
 في البوارى من ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الواسطة الى الصوم من هذا الوجه وكان دون وبعده هذا الوجه هذه الجملة
 اجماعا لانه فروع الكفاية والقديم من فروع الايمان وذلك لان الواسطة بهنا كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود
 بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل ببعض وكان من فروع الكفاية ثم الكفر جناية فالكفرة كانت باختياره وكان احرارا مضافه
 والجماع والذم شرع له فله لم يكن عبادة اصلية بخلاف الواسطة المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا به
 فيها وكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات ومنهنا وادلتها من الزواجر لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملة
 الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصود قوله وعقوبات كالملة اى عقوبة لا يشوبها معنى آخر ثابت في كونها عقوبة كالحمد ومثل حد الزنا وحد
 السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فالتعقبي كل منها ان يكون له عقوبة ناجزة عن ارتكابه فحاشا لله تعالى
 على الخلو لان حرمة حق على الخلو من قال عليه السلام لكل ملك جنى وحج الله ماله ومن البر وانها انما سميت عقوبة لانها استلوا
 للذنوب من عقوبة يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاهرة وتسيبها اجزية وذلك مثل حرمان اليراث باقتل قرقامين ما هو كامل وقاصر بالجزاء
 فلفظ يطبق على ما هو عقوبة كانه قوله تعالى جزاء بما كسبوا على ما هو شوية كالملة قوله تعالى فلا تعلم نفس الاخرى اسم
 من قرء امين جزاء بما كانوا يعملون فلفظ معنى العقوبة تسميها آخرته اذ مطلق اسم العقوبة ليطبق على الكامل منها وذلك مثل حرمان
 اليراث باقتل فعنى العقوبة فيه مع وجود حكمة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه نحن عندهم بحق القاتل بخلاف معنى العزم معنى العقوبة ولان
 ما يجب لعن الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع عليه التعدي لا يفرق وليس في حرمان الارث نفع عالما الى القاتل المتعدي عليه فثبت انه
 وجب جزاء الله تعالى لاجرا من ارتكاب ما حرمه كالحمد ودلان الما يجب لعن الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيها انه
 عقوبة بالية لا تتصل بسببه لم يظهر منه بخلاف الحمد ودونك الالمية لقصاص في ماله بل ينتج ثبوت ملكه في تركه المقتول وكان عقوبة
 قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت باقتل الخطا فانه في الجناية قاصرة بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا
 في العقوبة لما ثبت بمثل بناء الجناية كالتعاص لان لا يلحق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق العبي
 حتى توفى مورثه عما اخطا لا يحرم من اليراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجواز قاصر كان او كاملا لم يستدعي حنظله

لا محالة ولا محطه تبت بالخطاب والاختطاب في حق الصلوة فلا يوصف فعله بالخطأ ولا بالتقصير أصلا فلو لم يكن تعلق الجزاء بخلات الخاطي اذا كان عالما
بأنه لا نه خطي اذا خطا جائز المواجهة لانه لا يقع الا من تقصيره منه وكان الخطاب مستوجبا عليه في التبت فيه كما اخبره الله في قوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان سئنا او اخطانا فيؤنا ان تعلق بالجزاء الفاصلة وهو الحرام التقصير في التبت كانت كفاية ولا يتعلق بها الجزاء
الكامل وهو القصاص بعذر الخطا فاما الصبي فبنا خطا بالخطاب أصلا فتصور الآلة فلا يوصف فعله بالتقصير الكامل والناقص فلا تبت في
حقه العقوبة الكاملة الفاصلة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة فليس في هذا النوع الاول هذا المثال ولهذا قال شمس الأئمة
رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ التنبيه ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها
قاصرة بعد التمسك بصل اللفظ على حقيقة فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادات والعقوبة
وهي الكفارات فيها معنى العبادات لا يوجب بطريق الفتوى ويلزم من حايه بالاداء بنفسه من غير ان يبتغي في منه جبرا كالعبادات
والشع لم يفرض الى الكفارة فاما من شئ من العقوبات على نفسه بل هي مفعولة الى الائمة فيه فينتوي بطريق الجزاء كان في اداها
معنى العبادات مع انها تبادى بما هو محض عبادة كالصوم والاعناق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم يوجب الاجرة على افعال
توجد من العبادات ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب بدعاء كما تجب العبادات بل توفت على اسباب يوجد
من البديهيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جهرا على ارتكاب الخطور
الذي يستحق المأثم بوجه العبادات فيها غالبية عن تاديل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكروه وكذا الحرم اذا خطر
الى الاصطيا والتمصاة صابته الى خلق الراس لا ذمى به من راسه جاد لهما لاصطيا ولاحاق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة
فيها غالبية لا تتنوع وجوبها سبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادات ان لم يتنوع الوجوه في ذلك
المعذورين فجهة العقوبة يمين ذلك والاصل عدم الوجوب فلا تبت الوجوب بالشك بوضعه انها تجب على من ليس بجان في اليقين ولا في
التمسك بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليقين لان حرام الكافر وترك التكلم معا حرس فاذا اسلم هذا الكافر وتحكمه حش
و هو في المحنة غير جان الفنا لان حرام المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فخرنا ان جهة العبادات فيها راجحة ما خلا فيها
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية لان سببها لا يتردد من بين الخطر والاباحة لتقصدة الافطار بالصلح لغضا وهو جناتية محضه
لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فاقصود الجناتية وجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة
كتمه بمنزلة عدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويلزم من عبادة وتبرج معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح
والدليل عليه انها تنقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحه كالحرد وفان من جامع على ان لا يجوز لمطلق او على ظن ان الشمس
قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا لا فطر بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما تطلت
بالشبهة عرفنا انها محقة بالعقوبات وقد حققنا في الكشف قوله وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاية وصدقة الفطر
المؤنة الثقل فتقر من انت القوم اما منهم اذا حلت مؤنتهم اي ثقلهم وقيل العدة من قولهم انا في فلان واما انت له انا اذا لم تستعد
وقيل انها من منت الزجل اموتة والهزة فيها كفى في ادا ووقيل هي مفعولة من الاون وهو المخرج والعدل لا يثقل على الانسان
او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصباح وهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة

لان شیتنی الشرع صدقہ وكونه طهره للعباد عن العفو والرفق واعتبار منة التناهي من يجب عليه كما في الزكوة واشترط البيت في اداءه
حتى لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة اداءه من غير المالك حتى لو أدى الكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كالأوز كماله وتعلق
وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه
سببا لان على ان فيه معنى المونة كالنفقة والى معنى المونة اشار النبي عليه السلام او وامن متولون الا ان معنى العبادة لما كان
راجعا لما ذكرنا من العائنة فلما هذا الواجب بعبادة فيها معنى المونة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يتخلص عبادة لم يشترط الحال الاعليه
كما تشترط للعبادات الخاضعة حتى وجب على العبي والمجنون والغنيين في مالها كالنفقة ذوى الارحام وبذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رضيهما
وان عندهما يجب صدقة الفطر في مال العبي والمجنون لانفسهما ورفيقتهما يولى اداء ذلك عن مالها الاب او وصى الاب او المجدد
وذا لم يكن لها الاب ولا وصى الاب او وصى المجدد بعد المجدد او وصى النسيب القاضى لها وعلى قول محمد وزفرهما الشد لا يجب صدقة الفطر
عليهما في مالها فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالها ضمن وهو القياس لان الواجب على الاب سبب ماله ولو كانا
يجب عليه سبب راس العبد الكافر واذا أدى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا أدى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير
ولا نهى عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلذلك يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وعليه يتبين الوجوب واستحسن ابو حنيفة والشافعي
تقلا في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المونة فيما عدا ما معنى المونة لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار المونة مع الايجاب على الصغير
كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة والياسمين في الاسرار وكلام محمد وزفرهما الشد اوضح قوله ومونة معنى القسمة وهى العشرة
سبب العشر الارض النامية تحقيقة الخارج فبا اعتبار تعلقه بالارض هو مونة على ما سبقين وباعتبار تعلقه بالارض هو مخرج كتعلق الزكوة
او باعتبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شيئا بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا
اصل شرط الشرط تابع فكان معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا لا يمتد على الكافر اى لا يؤثم
على ارض الكافر الشرع ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابعا يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القرية بوجه
وجاز البقاء عليه بفقر العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك له مائة ارض عشرة تنطق بعشرية كما كانت عنده لان العشرية مونة
الارض كالحراج فيكون الكافر اهل له لانه من اهل تحمل المونة الا ان في اداء العشر للمؤمن من قرينة وثوابا تبعا لمعنى المونة كما في نفقة
لابوين والاولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابعا لمكان الايجاب على الكافر بلا تعيين قرينة في اداها كما في النفقات بخلاف
ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يوجد لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامته مع امكان وضع الحراج كما ان الاسلام مانع من وضع
الحراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرة فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالحراجية لا تصير عشرة باسلام
المالك وعند ابى يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ما خذ من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر صدقات هى تغلب
وما يبره الزم على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله يتقلب خراجية لانه لا يمكن النماء معنى العبادة من العشر لان معنى القرية في صرفه
الى مصارف الزكوة التى هى عبادة والكافر ليس من اهل العلم يجب بحيث يعرف له الفقراء فان قال لا تصرف له المقاتلة فهو اذا حق اخر
تبدل لما استعمله لان الشرع انما عرف بوصف العبادة فاذا اسلم عنه هذا المعنى لم يبق عشر الا ان الشرع يعرف بوصفه واذا سقط
الاول ووجب حق آخر كان الخارج هو اولى من البقية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الحراج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل

ان یؤخذ منه مؤنة مایة بما تروا بکفنة دابة وما یجب صرفه الى المقامات من الجالات عند الحاجة ولان الاسلام لاینا فی ما یؤفقوه من کل عوج کالرجم والقصاص فلما ینا فی المؤنة التي فیها معنی العقوبة بالطریق الاولی وعن محمد ورائیان فی الشرع البات علی الکافر یجب تملک الارض العشرية فی ردایه السیر الکبیر یوضع موضع العقوبة لان حق الفقیر ان یعلق به فلو تعلق حق المقامات بالاراضی الخراجية وروی ابن سماعه یوضع فی بیت مال الخراج لانه انما یصرف الی الفقیر ما صار الشئ تقا لے بطریق العبادۃ و مال الکافر لا یصلغ لذلك فیوضع الخراج کمال الذی یناخذہ العاشر من اهل الذمة قوله وطوبی لمن سنی العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة کالمشہ لان الشئ تقا لے حکم بقا العالم للامین الموعود بسبب بقائه هو الارض لان القوة ینسج منها فوجب المشہ والخراج عسارة لها کما وجب علی المملک مؤنة جلیم هم و دوابهم و غمارکة و درجهم و عمارکة الارض و بقاها بانفسه المسلمین لانهم یذبون من الدار و یصوفونها من الاحبار فوجب ذلک الخراج للمقامات کفایه لیسیم یشکون من اقامتہ النصرة و العشر المتأخیرین کفایه لبهم لانهم هم من حرم الاسلام معنی کما قال علیه السلام یوم یدر تتصرون بضعناکم و کان العشر الیسیم حرقا لے الارض و اتفاقا علیها فهذا و معنی المؤنة فیما ثم اشرع جعل فی العشر معنی العبادۃ کما ینا کرامتہ للمسلمین و فی الخراج معنی العقوبة و لانه لکافرین و ذلک لانه متعلق بالارض بعینه لکن من طلب النار بالزراعة و الاشتغال بالزراعة حارة الدنیا و الاخری من البیاد و دوابها من ضیفة الکفار و عاداتهم و قد ذمهم الشئ تقا لے بذلک و قوله عز اسمه و اناروا الارض و محمد و اکثر لهما عمرو و فیصلح سببا للعقوبة و وضع الخراج علی الاراضی فذلک متضمنة بمعنی العقوبة لوضع الجبنة علی الریوس و السیر اشار النبی علیه السلام بقوا اذا تبایعتم بالین و اتبعتم اذا تاب البقاء و التزم و طمسه علیکم حدکم و معنی قوله حین رمی الی الزراعة عتبه فی دار قومهم ما دخل هذا دار قوم الا ذلک و کان الخراج باقبار نقادة باصل الارض مؤنة و باقبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل و لکن من الزراعة و وصف فیما یؤتی فیها معنی العقوبة و لذلک ای و لان الخراج متضمن معنی العقوبة و الذل لا یتبدا الخراج علی المسلم حتی لو اسلم اهل بلدة طوعا و قهرت الاراضی بین المسلمین لم یلزم وضع الخراج علی ارضهم و جاز البقاء علیه ای لای الخراج علی المسلم حتی لو اشتتری مسلم من کافر ارض خراج او اسلم اکافر و له ارض خراج یؤخذ منه الخراج لا و ان للمشہ لان الخراج کما ترو و بین المؤنة و العقوبة لم یکن ایجابہ علی اسلم ابتداء بمعنی المؤنة بمعناه معنی العقوبة ایاه و لا یسقط بعد الوجوب ایضا فانه لو سقط لسطط باعتبار معنی العقوبة و قد عارضه معنی المؤنة و انه یجب الیضا و لا یسقط بالشک و لان الاسلام لاینا فی العقوبة من کل وجب بل ینا فیها من حیث انه سبب البسنة و الکرامتہ کما قال الشئ تقا لے و الشئ العسنة و له سوله و لا یسقط و لا یصلح سببا للذل و الحصوان الذی هو عقوبة و لاینا فیها من حیث انه شرع فی حق المسلم ما هو عقوبة محضه کالمحدود و القصاص و اذا کان کذلک قلنا لا یتبدا الخراج علی اسلم علیا بالوجه الاول و یجوز ان یتبقی علیه مسلما بالوجه الشائی اذا البقاء اسلم من الالبقاء

من الانبعاث فاما الكفر فينا في القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقوله وحق قائم بنفسه وهو نفس انساننا
 والمعادن اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب ميت باقيا . على العبد اداؤه بطريق الطاعة
 او بغيره مثل صلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو نفس انساننا والمعادن انفسه ما يأخذها المسلمون
 من اموال الكفار بالاستيلاء والملك اسم لما خلق الله تعالى من الارض من الذهب والفضة سمي بالانسان يقيمون به العياف
 والاشياء من معدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واثباته لايها في الاصل حتى عدن فيها اى ثبت كذا
 في المغرب فانه اى نفس حق وجب اى ثبت الله تعالى يحكم الوثنية لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حق لانه اغراض دينه واعلاد حقه فصار
 المصاحب بل كذا اى صار المصاحب بالجهاد لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى امين بين
 ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص بجهاد الحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين ثبت ان مجموع
 المصاحبة على خاص كذا على جلاله واجب اثبت اربعة خمس المصاحب للغانين منه اى بطريق الهبة عليهم من الله عز وجل
 من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يملك مولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانين جزاء جملا في الدنيا فضلا
 ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بلا اشتباكه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى
 من ساءم في كتابه وتوكله سلطان اغذيه وتمتته بينهم لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه ولهذا اى ولان المصاحب بالجهاد
 حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جزوا تصرف الخمس النسيئة له من استحق اربعة اخماسها من الغنائم والى
 بابهم واولادهم وكذا جاز تصرف خمس لمعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوة والصنعة
 فان صرفنا لا يجوز الى من ادارها وان اشترى حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حوله ان يحول فانتقم قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له
 ان يشتريها من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه وكذا لو زمته كفارة وهو فقير فلنك من الطعام مقدرا ما يؤدى به الكفارة مثلا
 لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتار هو المقصود ولا يحصل
 الايتار ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهننا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
 امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغنائم كان هو وغيره سواء قوله وحل لى اى اشم عطف على قوله جوزنا اى ولان هذا
 ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لى اى اشم لانه اى هذا المال على ما تصديق الذي بينا ان حق
 قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصرف الا واما لان المال انما يصير وسخا لصيرورته الى ملاك
 الواجب وحل لا تعال الاثام التي هي بمنزلة الدرر في البدن اليه فيصير خبيثا كالما المستعمل في البدن يعصم خبيثا طبعا متعالي
 الا واصلح اليه او شرعيا متعالي المحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقى يلبس كما كان حل لى اى اشم بخلاف مال الزكوة
 فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اى حقوقنا لاهته بهم كثيرة نحو ضمان الدية و بدل
 ائتمان او المنصوب وملك ابيع والتمس وملك اطلاق والنكاح واثابها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب اى من التميم الذرية
 في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على انحصارها ان ما يتعلق بالاحكام امان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجوده الظاهر
 او لا يكون الاول هو العلة . الثاني امان ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني امان ان يكون حلالا على وجوده او لا

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والا وجهان للسبب على المحصر هو الاستقراء لا غير السبب في القصة اسم لما يتوصل اليه المقصود
بمنتهى الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل اليه المقصود قال الله تعالى وابتغوا من كل شئ سببا الى طريق موصل اليه وسمى سببا لانه يتوصل
اليه بالبيت ويسمى سببا لانه يتوصل اليه بالماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل احتراز بقوله طريقا عن العلامة لانه لا يستلزم طريقا الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب من العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يتصل فيه معنى في العلل اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بسيط وبغير واسطة من سبب
الذي له شبهة العلة ومن سبب الذي فيه شبهة العلة فاما كان كلاهما طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
لا يتصل عن معنى العلة وكما تعرفت وقديم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لا يتصل فيه معنى اي من سبب الحكم عليه لا تضاف
اي علة غير صفاته الى السبب فهذا هو السبب هو حقيقة على اختيار المصنف وهو اختيارنا في الاسلام ومما لا يخفى عليه فكل ما يكون تسمية
الوجه في الحقيقة والنعاب وسائر اذكاره فصل بيان اسباب الشرائع اسباب الطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في القصة
عبارة عما يتوصل اليه المقصود ما في اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل امر ظاهر منضبط دال على السبب
على كونه معناه حكم شرعي وفائدته نصيب سببا معناه الحكم سهرته وقول المصنفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوجه هذا من بعض كثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعمل هذا التفسير يكون سببا عاما مائتا ولا لكل ما يدل على الحكم بوجه
اليه من العلل وغيره فيكون تسمية تلك اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب حقيقة يشتمل دلالة السارق اضافة المصدر الى المقصود
بما اي وشمل دلالة الانسان السارق على ان انسان آخر يسرقه او على نفسه ليعمل لم يفسد الدال شيئا لان الدلالة سبب محض في
طريق الاصول الى المقصود وقد يتصل بينهما وبين حصول التقدير ما هو علة غير صفاته الى السبب بفعل الذي يباشره المدلول ايضا
فلا يلزم اضافة الى السبب ما يلزم عليه لانه المحرم انسانا على صيد وقيل المدلول باو حيث يحجب الضمان على الدلالة مع ان الدلالة
سبب محض لتحمل فعل فاعلم ان تباينها وبين الحكم لانا لا نسلم انها سبب محض بل الدلالة في زالة من الصيد مباشرة جنائية اذا لاس نزول
بها ان الصيد فانه امن بجده عن التماس اواريه عن امنهم كانه قد التزم لعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جازا بالزالة الامن
عنه بالدلالة فيقتضيه كالموقع اذا دل السارق على اللوبة فيظن لانه بان تبرك ما تكسر منه فقط ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سبغ انسانا
الى سلطان خال في حق اخر بغير حق حتى عزمه الا كان السامي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتحمل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كافي
دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيارا لبعض شائعاتنا المتأخرين بنبذة السعاة في هذا الاذان دون المتقدمين منهم ويؤيد ما ذكره الا
ابو اليسر في اصول الفقه اذ سمي انسانا الى السلطان في حق اخر حتى عزمه لا بغير حق لبعض شائعاتنا فيقولون بان السامي فيقتضيه
تأويل ان كان السلطان معروفا بالنظر واخرجه من سمي به اليه فيقتضيه السامي ان لم يكن معروفا به لا يقتضيه ولكن نحن لانفتي به فانه خلاف
اصول اصحابنا فان السمي سبب محض لملك المال صاحب المال فان السلطان يعززه للتباعد والطبعا ولكن يرد على القاضى فيقتضيه السامي
له ذلك لان الموضوع موضع الاجتهاد ونحن نكل الراي في القاضى حتى يترجم السعاة من اسمه قوله فان افتتحت اي العلة الى السبب
لذلك السبب حكم العلة حتى اضيق الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قوله الدابة وسوقها اي كل باعدهما سبب لما يتلف
بسط الدابة من المال والتعسر حال القود والسوق فانه سبب لعلامة لانه طريق الوصول الى التلاف غير موضوع له وقد يتصل بينه وبين

الحكم فعل الدابة لكن في معنى العلة لان السوق والقر وكل الدابة على الذاب كره ولهذا كان شيئا على طرفه طبع السابق واللاحق فنصار
 تعلما معناها الى المكروه فيما يرجع الى بلل المحال فيما يرجع الى جزا مباشرة فلاحق لا يحرم من الميراث ولا يجب الكفارة والقتل من قال ان المكروه لا
 يبرؤ به السبب علم العلة من كل وجه لان اسم علم الحكم للمنايات بالاولى صارت العلة الاخرى كما لا دوى من كل وجه مع علمها لان علم
 انشائية مضاف اليها وهي مضافه الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لما يمكن قوله فاما الميراث باسمه اسمي الميراث على اويل الحلف
 سببا للكفارة مما زاد ذلك اي وشل الميراث تعليل الطلاق والعقاق بالشرط لان ادنى درجات سببان يكون يعني سميت الميراث بانه
 قبل انحث سببا للكفارة وسبب المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حليل فوجوب الشرط في الميراث بغيره سببا للميراث وهو دوى الطلاق
 او اجزته بطريق المجاز لان الميراث او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات سببان يكون طريقا الى الحكم وانما قال دوى لان سببا كذا
 هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره فالذي لا تاثير فيه يكون كدوى في التفسير في الحكم وان كانت
 في السببية حقيقة او الميراث بغيره الميراث في الغرض من مقادير البراءة هو موجبها الاصل سواء كانت بانه كذا او بغيره وذلك اي البراءة
 الذي يعقد القبط لا يكون طريقا للكفارة في الميراث بغيره الميراث في الغرض من مقادير البراءة هو موجبها الاصل سواء كانت بانه كذا او بغيره وذلك اي البراءة
 انحث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجواز فلا يمكن ان يحل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في المحال لكنه اسمي الحلف او المذكور هو الميراث
 او المعلق بحيث ان كذا في الدابة يعني الى الحكم وهو الكفارة والجواز عند زوال المانع في سببا مجازا باعتبار كذا في كذا كذا في كذا في كذا
 قوله تعالى ان لا ياتي احدكم منكم بشيء من الصلوات الا يغسل وجهه الا يغسل وجهه من الصلوات الا يغسل وجهه من الصلوات الا يغسل وجهه من الصلوات
 بعض الاقوال وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والتاثير عند الله جل جلاله
 في معنى العلة اي ما ذكرنا ان الميراث او المعلق بالشرط ليسا بسببين في المحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة فلهذا حتى لم يورد كذا
 بعد الميراث قبل انحث لان ادنى درجات سببان موجب وجوب السبب وجوزا التعليل بالملك في الطلاق والعقاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى بلل
 عند التعليل والتاثير في كذا اي المذكور هو الميراث والمعلق بالشرط سببا هو معنى العلة لان الميراث هي التي توجب الكفارة عند انحث
 والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجواز وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في المحال لانه لا
 تاثير له في معنى العلة بافتراضه بكونه في الحكم عند وجود الشرط لا غير وان كان سببا في المحال معنى العلة لم يوجب تعليل الطلاق و
 القنا بالملك لان سبب لا يقع في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بسببين لالطلاق والتاثير من جهة هذا الكلام
 قد مر في هذه المسائل فيما تقدم قوله عندنا ان المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سببا مجازا وهو قوله انت حليل فوجوزت طالق
 شبهة حقيقة حكما اي جهة كونه علة حقيقة من حيث حكمه فلا تاثير له عند وقوعه في الميراث بغيره الميراث بغيره الميراث بغيره الميراث بغيره
 حقيقة بل هو مجاز في معنى ذلك انما في مسألة التفسير بل سبب التعليل وهي ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فاما
 ثم طلقا ثلثا والتفسير تفصيل من قولهم نأخذ من اجزاء نقد سقذ واصلة انجيل كذا في السببية فعنده لا يحل التفسير التعليل لانه ليس للمعلق
 شبهة السببية عنده بوجه افلا بالسبب شبهة من محل يتعقد فيه كالسبب اسمي التعليل بالشرط ما تل بين المعلق وعمله فاجب قطع السببية
 بالكلية كالشرع اذا حال بين الرعي والمرعى اليه او الميراث بغيره الميراث بغيره الميراث بغيره الميراث بغيره الميراث بغيره
 لا يوجب الشرع في المحال بل كيفية احتمال حدوث التعلية وهو قائم الاحتمال يعود بالية بعد زوج آخر وهو في المحال ميم ومعلما

لذاته السامع فيجب: بقاءها ولا يسلط تنميز الثلث وعندنا مطلق تجزئة الثلث التلخيص متى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجب له طلاق
لا يقع منه لان اليقين شرعت للبر بغيره المقصود من شرعية اليقين سواء كانت بالشك تعالى او بغيره تحقيق المعلوم عليه من الفعل
او الترك فان المعلوم عليه قبل اعلف كان جازما الاقدام والترك فاذا قصدت احوال ترجع احد الجانبين وتحقيقه كره اليقين
هي عبارة عن القوة ليتحقق بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بمن ان يصير اليقين ونا بالجزء على معنى انه لو فات البر لم يرد
الجزء لاحتاج في اليقين بغيره تعالى كما يلزم الكفاية في اليقين بالشك على وجه التحقيق معنى اليقين من كل وجه واللعن انهم لم يسموا
بالجزء او يسموا في اليقين بغيره تعالى صارا لما ضمن به البر للجمال شبهة الوجوب قيل الباء في به لبيان المراد من الوجوب الايجاب اي
صارا لشيء الذي ضمن البر بسببه وهو التلخيص شبهة كونه ايجابا للجزء او في احوال فصار كان قوله انت طالق ان قلت كذا ايجابا لطلب
في احوال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا هذا المبدأ شبهة الحقيقة وقوله فيكون المنصب حال قيام اليقين شبهة ايجاب القيمة والاعمال
ان الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر وهو الطلاق العتاق ونحوها شبهة الثبوت في احوال يعني قبل فوات
البر كالمغضوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزم القيمة عند فوات المغضوب لاحتاجه ليكون المنصب حال قيام اليقين المقصود في
يد انما نسب شبهة ايجاب القيمة مستخرج الا بر او عن القيمة والذين والكفاية لها قيام اليقين حتى وجب على الفضل واليمين حال
بقائها وفي القيمة حالها كما ولو لم يكن لما ثبتت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل النصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر يجب
لغيره وهو الامتناع من هتك حرمة اسم الله تعالى او من لزوم اجزاء لا العينة اذ ليس الى العباد ايجاب باليس بواجب شرعا
لانه نصب شرعية وهو ينزع الى الشك والما ثبت لغيره ثبوت من دون وجه لا يبرهن على وجهه انما يتصور وجوده من حيث انه غير واجب عليه كان
معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزء يلزم عند فوات البر فان ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجوه للجزء او ثبتت
عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم الوجوه ثابتا على قدر سببه عرفنا ان لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في احوال اليقين
في شرط التقوم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجوه الذي قلتم فلان سلمنا انه ثبت للجزء او بقدرها عرضية الوجوه ولا نهى
الجزء وتعلق بفوات البر بعد الثبوت الا بالعدم الاصل ولهذا لا يجب الكفاية في التمسك لانه عدم البر فيها اصلا فالحال المنقذة وعرضية
العدم للبر اذ ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب امينه يقتضي ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه ثبت له عرضية العدم
بعد الوجوه واذ كان كذلك لم يثبت عرضية الوجوه للجزء او بهذا العرضية لانا نقول ذكرت مسلم في اليقين بالشك تعالى ولكن في التلخيص
قد ثبت اجزاء عدم البر من الاصل كما ثبتت عند فوات البر بعد الوجوه فانه لو قال ان قلت اسر كذا فامرات طالق وقد كان فعل
يقع الطلاق وامر بصدقه من هذا القبيل لعرضية عدم البر فيها اى على اسر وجه كانت كوجب عرضية وجودها او بقدرها واذ كان
كذلك اى كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت السبب للمعلق قبل وجود الشرط لم يثبت شبهة السبب الا في ملكا على سببها او الضمير راجع
شبهه فتذكره باعتبار ان الثابت غير مثبت على التذكير ولا يقال شبهة وشبهة ومنه مثله يجوز التذكير والتأنيث اذ على ما مر
قال الشيخ الامام لم يسلط الا سلام لا يشبهه السبب من محل متى فيه كما لا بد حقيقة السبب من المحل لان شبهة التلخيص لا يثبت فيها لا يثبت حقيقة
وكذلك التلخيص فيه اذ لا يثبت مع سبب المدلول وقطنا يدل دليل على ثبوت شيء من الاحكام في غير محل لا يرى ان شبهة
الكبح لا يثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عند ما دان شبهة اليقين لا يثبت في حق المحارم والميلان لان حقيقة الكبح واليحق

في

لا يثبت فيها فاذا قامت الحمل تنجز الثلاث بطلان التعلين لان التعلين ثبت بصفة وهي ان يكون للعقل شبهة الثبوت قبل وجود
 الشرط فاذا بطلت تلك شبهة بنوات الحمل لم يثبت التعلين لان الشيء اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
 الاثر في انه يبطل بطلان الحمل الشرط بان حمل الدار يستأنف قوله ان دخلت الدار فلذا لا يبطل بطلان الحمل اجراء ايضا
 وانما بشرط بقاء الملك بقاء التعلين كما شرط الحمل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح
 ويفتقر الى بقاء الحمل لا يفوت الى بقاء الملك اليه يشير في الطريقة البردية قوله بطلان التعلين بالملك الى آخره مما
 مما قاله في قوله الله عليه ان بقاء التعلين لا يحتاج الى بقاء الحمل بل ليل ان التعلين الثلاث بالملك في امراته حرمة على احوال
 بالثلاث يصح بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجك وانت طالق ثلاثا فدامع اجماع التعلين بدون الحمل فلان يقع بدون
 كان اولى لان البقاء سهل من الاجتماع بان التعلين المطلقات الثلاث ^{كذلك} لان عدم الحمل لان ذلك الشرط
 وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العمل لان ملك الطلاق يستند بالكل فكما ان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق
 فكما ان له شبهة العلة وتعين حكم حقيقة ما يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال بعد ان حلت فانت حرة كان
 باطلا وكذا لو قال لامرأة ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعلين فالتعلين بشبهة العلة تبطل
 الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل حمل التعلين لان اشبهه لا يقيم احقيقة فصل ذلك اى كون هذا الشرط في حكم
 العمل او التعلين بشرط هو في حكم العمل معارضه لهذه الشبهة اى انما لها من اثرات وهي شبهة وقوع اجراء وثبوتية
 للعقل قبل تحقيق شرط وهي معنى قول السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومنه المعارضة ان حمل التعلين يوجب ثبوت شبهة وقوع
 اجراء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فاشبهه ثبوتها بمعارضة الشرط الذي هو العمل لم يشترط
 قيام حمل الاجراء بعد روال المعنى الموجب له بل بقي التعلين مطلقا مجردا عن الشبهة ومحملة ذمة احوال لانه بين محنة ليثبت بقاءها
 وجه اخر انما استأنف ثبوت اجراء في احوال تأكيد الكون اليه مضمونا وذلك لان ضمان اليه بوقوع اجراء حاله
 وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجا الى تأكيد التعلين بالمتيقن فيجعل كانه واقع في احوال وفي تعلين الطلاق
 بالنكاح لاحاجة الى هذا النزاع من التأكيد للتيقن بوجوه اجراء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو محلة ملك الطلاق فيكون
 اجراء موجودا في تلك المحلة لا محالة واعتبر من على اذكرنا باننا اذا طلعنا بالطهارة ولا يلا وقال ان دخلت الدار
 فانت على كطهر اى او قال ان دخلت الدار فواحد لا تركب ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعلين حتى لو عادت
 اليه بعد زوج آخر وجد الشرع في الطهارة لا يلا وادبى عند بان الطهارة لا يبطل حمل المحلية حتى اذا قامت الحمل
 لا يبيح الطهارة لغوات محله باثره في منع الزوج من الوطء الى وقت الكفارة فلما كان حكم المنع وبعد الطلاقات الثلاث
 المنع باعتبار سرقة الحمل وان لم يبين ذلك الطريق في الطهارة الا ان ابتداء الطهارة في غير الملك لا يفي
 وان كان المنع متصوفا الا عن الطهارة شبهة لمحلة بالحرمة وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقيق ذلك فلما الطلاق
 فعله في ابطال الحمل وقع الملك بعد وقوع الثلاث فانت حمل امك فلا يبيح اليه بالطلاق فاما لا يلا والمعلق
 فلا حاجة الى ان يكون المرأة محلة فانه يثبت في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والا يلا ولا يبيح

الحملات ايضا واستمر من عليه ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله وتلاق طلاقا بالشرع
 فان اليمين لا تبطل وقد بطل على محليته وبان الالة اذا استولدت حتى تعلق علقها بموت اسيد فاعتقها المولى
 ثم ارتدت وسببت ومادت الى المولى اتحت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بل بان
 امرأة اذا ارتدت من تحت من زوجها ثم اطلقها في العدة وتك طلاقا ولوارثها جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع العتق
 لا القطع العصمة بينهما ولما بقيت المحلة بقتت اليمين وعن الثاني بان العتق وعين وتب بطل التلخيص بالموت و
 بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق اخر بسبب حديثه وهو نسب المولى في احوال كما استولدت
 بنكاح فانها لا تصايم ولد له فان ملكها صار ام ولد له الان اقيام العقب في احوال قوله دام الله فنه في
 شريته فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لعار من يتغير به وصف الحمل بحول لا من اختيار ولهذا استمر
 علة فان الحمل يتغير لحوله من وصف العصمة والقوة الى الضعف والمرض وقيل به ما خذ من العلق وبه
 اشدية وسه الموجب للحكم في اشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل به في اللغة مستعمل فيا يوتر في امر من الامور سواء
 كان المؤثر منفعة او ذاتا وكذا واثر في الفعل او في الترك يقال يحجز يد علة لخروج عود ويجوز ان يكون محجوزا لا متعارف
 لخروج عود به في اشرعية عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم من الشرط
 فان الشرط يضاف اليه وجوب الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه بقوله ابتداء من اسبب والعلامة وعلة العلة فان المراد
 بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم لما دأسته ويدخل في هذا التعريف العلق الوصفية الى محلهما
 الشارع علما كالبيع للملك والنكاح للحل والقيل لا لقصاص والادوات والعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة
 في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله
 ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن القول ببعض العتدية ان العلة هي
 الامر الذي اذا وجد الحكم فقيته بلا فصل ونجوت الحكم بالعلة به عندنا بطريق المعارضة لا بطريق التاخير وذلك اى ما يضاف
 الحكم اليه ابتداء مثل البيع الى البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقيل للقصاص والادوات والعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد
 كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور
 رحمه الله ان العلة هي المعنى فان هذه الاحكام تنبث بهذه العلة ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة اشرعية حقيقة
 تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعا للموجب اليها لما بواسطة
 وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجوده
 متعللا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الواجب كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا
 او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انها تقسم بحسب اشكال هذه الاوصاف وعدم اشكالها الى سبعة اقسام فسميت
 عقلية علة اسما ومعنى ذلك ما ذكره في نظائر ما كثره وعلة اسما ومعنى ذلك ما كان البيع بشرط احراز علة اسما حكما لا معنى كالسفر
 وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف لادل منها وهو الاصل

في الكتاب ومنه شبهة العلة وعلته اسما لا معنى ولا حكما كالنفاق المعلق وعلته حكما لا اسما ولا معنى كالشرط الذي دخل
 عن معارضة العلة مثل عجز البعير والعلته التي لها شبهة بالاسباب غير خاصة من هذه الاقسام لانها اما علته اسما ومعنى كالاجابة
 الامانة او علته معنى لا اسما وحكما كعلته العلة لكن باعتبار شبهة بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يجعل قسما آخر
 قسما له وليس من صفته العلة الحقيقية ليقدمها على الحكم بل لو اجب اقتراها معا وذلك كالاستطاعة مع الفصل والاختلاف
 في ان العلة عقلية كانت او شرعية تنقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن
 معلوما زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة النخاع والكمس تقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين
 لزم بقاها الا عراض او وجود المعلول بلا علة وكلامها فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على
 معلومها وتأخر الحكم عنها فقدما وتأخر اذ ايننا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه
 اشار الشيخ بقوله ذلك اية العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط كالاستطاعة مع الفصل وقوله هذا متعلق بقوله
 الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل
 في اقترانها عند جميع اهل السنة وذهب بعض شائخنا مثل ابى بكر ومحمد بن الفضل وغيرهم الى الفرق بين العلة
 والشرعية العقلية فلم يجوز تراخي الحكم من العلة العقلية وجوزه في العلة الشرعية كذا ذكر شمس لائمه رحمه الله
 وبذا يشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال لبعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة
 بلا فصل وهذا يدل على جواز اتانها غير بشرط الاتصال ووجه قولهم ان العلة لما لم يوجد تامها لا يتصور ان يكون جوبا
 حكمها لان عدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبا ضرورة واذا جاز
 تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عراض لا يثبت زمانين فيلزم القول بمقارنة
 الفصل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة ادخلوا المسئلة عن المعلول فاما العلة الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها
 في حكم احوالها ولا يمان الاتساع ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد اذنته لا يتطلّب
 ولو لم يكن لها فساد شرعا لما تحقق فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها ما يلزم في استطاعة ووجه
 القول لما زمانه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلومها فان حركة الاصبع التي هي علة حركة النخاع تقارن
 لحركة النخاع اذ لو لم يكن كذلك لزم تماثل الاجسام وهو محال على ما عرفت وكذا الحركة علة مسير دابة شخص متحرك
 والسواطة علة لصيرورة الشيء امود وهو يوجب ان معا ولذا تقارنت الاستطاعة والفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية
 مقارنة لحكمها لان الاصل تقارن الفعل والشرع على ان اصل الشرع اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة
 في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثير من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود
 الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو ثبت كقوله حكم الحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقاءها لانهم يحتاجون
 الى الحكم وانما يثبت بها سبب لان ما وجد يتحقق حتى يوجد ما يفسد وهو لا يقبلون ان الشرع يرسل الحكم فيبطل الحكم
 لا على العقد ولكن سلبنا انها موصوفة بالبقاء كما هو ذهب البعض فلهذا كان ضرورة ثبت دفعا للحاجة الى

فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنفعة حتى يمكن فسخه فلم يثبت البعاء فيها وما موضع
 الفزرة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واذا اترأى الحكم يبيع من السنة لما في البيع الموقوف
 بان بارع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او المشتري او لهما كان علة اى كان باعتراف الحكم عند
 لما في علة اسماء ومعنى الحكم لا انعقاد الحكم وما حزه عنه ونحو انقسم الثاني من الاقسام المذكورة قوله ان البيع
 المشرع ان يوجده من ايله في محله وقد وجد بهنا فكان علة كسما ومعناه ان يفيد الملك لانه وضع لا فائدة
 الملك مشرعا ولنه والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لا فائدة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك
 للمشتري يثبت موقفا على اجاده المالك حتى لو اعتق المبيع قبوت اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقفا
 لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى ولنه الوطى لا يبيع فباع مال غير بغير اذنه بحيث
 كذا في اجابات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار وخل على الحكم دون العلة وسيمى البيع لما في اول
 الكتاب فبقي البيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع وانما في من الخيار وكان علة اسماء لكونه موصوفا لا فائدة الملك
 ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند ذاك لما في الان الحكم الاصل وهو اثبات الملك البات تراخى لما في وهو
 من الملك في البيع الموقوف لانه ملك محرم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذا
 التعليق بالشرط معدوم قيل وجوه اشترط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البعيتين ان اصل الملك لما صار متعلقا
 بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالا حاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع
 لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك التعليق
 بالشرط وتوقف الشيء لا لعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك كذا ذكر الام
 شمس لانه رجمه الحد قوله ولا لانه كونه اى كون كل واحد من البعيتين علة لاسباب ان المانع وهو حق المالك او
 الخيار اذا زال بالاجارة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او يفسد المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم
 من الاصل حتى يعتقه المشتري بزوائده اى ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت لا يجاب اى يستند
 وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا يثبت يعني لا يتوهم تراخ
 الحكم عنه انه سبب لانه لان العلة قد تياخر حكمها لما في فان شتهد رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر
 والحكم متأخر الى اذراك مدة ايام ازداصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشافعي رحمه الله
 ان تيفر قال المانع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار وادعى من عليه بان قوله واذا اترأى الحكم لما في غير مستقيم على
 اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الة القول بالتقسيم واجيبا عنه باننا نذكر التخصيص على
 معنى ان يكون العلة قائمة بصفة وتختلف الحكم عنها المانع وهذا وان وجدت العلة اسماء ومعنى لكنها ليست بعلة
 حقيقة تختلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا ولقابل ان يقول لا يصح التخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا
 تختلف عنها المانع لم يكن علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر بحكمه لانه قوله

تقوله وكذا كل شيء مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عند الإجازة على ملك المنفعة واللاجرة اسم لانه دفع له وحكم
 ايضاف اليه ومعنى لانه هو الموقوف في اثبات الملك دون غيره لا كماله لانه وارد على المعلوم وبه المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعلوم
 ليس بكل الملك فافلا لم يثبت الملك في المنافع في احوال لم يثبت في بدله وهو الاجارة لاسمها في الثبوت كالشئ والشئ فثبتت اية
 ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعلوم ليس بكل العقد كما انه بكل الملك اما ان العين المنفعة بها الموقوف
 في ملك العاقلة فثبتت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولزوم الحاجة كما يقيام حين المرأة مقام ما هو المقصود بالملك في العقد فثبتت
 وقيام الذمة التي هي محل السلم في مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولذا اسي لكونه علة اسما ومعنى صحيح تجبيل الاجارة قبل الوجوب
 ونسب اشتراط التجبيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجوب العلة اذ معنى لكنه اسي عقدا لاجارة ليشبه
 الايجاب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعني بهذا العقد وان صح في احوال باضافة الى العين التي هي محل المنفعة لكنه
 في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده كما في مقتد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وبه يثبت قول
 مشائخنا ان الاجارة عقود متفرقة تجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك تقتصر الملك في الاخرة على حالة استيفاء المنفعة
 حقيقة او تقدير التسليم العين ولا يثبت استندا الى وقت العقد لان اقامته العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب ودون الحكم
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجز كالروية المضاف ثم تجبيل العام والطلاق المضاف الى شهر واذ
 تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في احوال ثبت فيه شبهة بسبب القدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجب وجوب
 عدم العلية في احوال ولكن ما وجب من الايجاب والقبول مفضل الى الحكم بواسطة العقادة في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان شبهة
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادها ثابت في احوال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يمتنع فيها
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها اسلم زمان الايجاب وانتمقر فيها نحن فيه على زمان
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه يعني ان لا يثبت الاضافة في حق الاجارة لقيام
 محلها وهو الذمة فثبتت بملك الاجارة في احوال كما ثبتت ملك الشئ بالبيع لانا نقول نحن لا يثبت الاضافة في حق الاجارة ولكن
 لا يثبت ملك الاجارة في احوال رحاية للمساواة بين البديلين وانظر ايجابين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجارة
 للمستاجر العيان حتى لو شرط في العقد تجبيل الاجارة ثبت الملك فيها للمستاجر ايضا لان حق المستاجر سقط لقبول شرط التجبيل فلم يبق
 المعادولة واجبة الرحاية وهذا بخلاف ما ذكرنا من المشتري الشئ الى البائع والخيار يشتري حيث لا يمنع البائع لان المنافع
 من ثبوت الملك وهو الخيار تأخر الحكم فلا يثبت الملك مع المانع كما لم يكون اذا تجبيل الزكوة قبل الحول لا يقع
 زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين تأخر كما مال المانع ههنا فحق المستاجر سقط فثبتت الملك في الاجارة قوله
 وكذا كل شيء وعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت
 في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى لتأثيره في ذلك الحكم لاحكامنا فله الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته
 في احوال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة لقدر اوجب شبهة بسبب حقيقة الاضافة او لي بذلك فثبت الحكم عند تحقق الوقت
 تنقصر عليه استندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل محي الوقت صحيح تجبيل الاداء فيها اذ احوال الله على ان العقد

بل هو من جنس ما لا يصدق قبل صدق ما لا يصدق عن المنة عندنا خلافا لمرتكبها والركوة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول كاداء صدقة الفطر
 قبل يوم الفطر وكذا ان اذ كان النذر بالصوم او بالصاوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عن ايجته واني يوسف بن عمار في وجود العلم اسما
 ومعنى قوله وكذا اي قبل ما ذكرنا من عقد التجارة وكذا لك نصاب الزكوة والاسباب النصاب النصاب الزكوة الى اخره قال مالك
 ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العاقل بل كونه ناسيا بالحول بمنزلة الوصف لغيره من علة ذات معين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما
 لا يجوز تعجيل الكفارة قبل اخذها وتعميل السلوقة قبل الوقت وعندنا ان نفي النصاب قبل الحول علة تامته لوجوب الزكوة ليس فيها شبه الاسباب
 بل الحول اجل اثره المطالبين صاحب المال تسمية كالسفر في حق الصوم ولهذا صرح بالتعميل قبله ولو كان وصف كونه حليا من العلة لما صح تعجيل
 قبله كما لو تعجل قبل تمام النصاب قبل ان يحل لابل سائمه واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير متوقف على حلول الاجل كما لو كان
 اذا عمل الدين وكما لو اذا احصاه مع ذمها وكما لقيم اذا عمل في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يستمر من الفقير ولا
 من الامام عند ذلك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع له اسما
 لاسباب الزكوة بشرعا ولهذا ايضا الزكوة اليه ومعنى يكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان النفي يوجب المراساة اسي الاحسان الى
 الغير لقوله تعالى وحسنوا انفقوا او اتقوا في النصاب دون وجهه وهو النماء وفي الغرب ليقال ان السمة سبالي مواساة اسي حمله اسوة اقتدى به
 ويتقيد به وبني وواسية لانه ضعيفة لكنه اسي النصاب جعل علة لبعثه لئلا لا يتولد عليه سلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلا تراخي علة اي حكم
 النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء شبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح شابهة بالاسباب لوجوب احد سببها
 ان الحكم وهو الوجوب انما تراخي من اصل النصاب الى ما ليس بهما وشبه النصاب هو النماء فان النماء لا يحصى وهو الدر والنسل والهن في الاسامة
 وزيادته المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يشبان بالنصاب بل الحسن والدر والنسل في الحول يحصل ليوهما في المرحى
 وسفاد ما وزيادته المال في اموال التجارة تجعل كنية و رغبات الناس وتغير الاسعار والحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن بالخلق حكم
 به وهو النماء حادث بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتوى شبهه بالسبب فكانه اخترا من المرحى فتوى فانه علة لوجوب
 تحرك السهم وضيق في الموار و وصوله الى المرحى اليه ونفوذ فيه لان هذه الوسا لئلا لا تحدث شبه لم يثبت له شبهة بالاسباب حتى الحكم
 بل جعل علة لخرج حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخي الى ما هو شبهه بالمثل لان النماء الذي هو في حقيقة فضل على النماء
 يوجب المواساة كاحصل النماء ونشيت اسي نيردا وبه ليس في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا
 الوجه ثم لو كان الحكم من اختياره الى ما هو علة حقيقة غير معصاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا
 تراخي الى ما هو شبهه بالمثل كان له سبب بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب جهة اصالة النماء فقال ولما كان اسي الحكم
 متراخيا الى وصف لا يستقل اسي الاستند بنفسه شبه اسي النصاب لعل اذا السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما يستقبل بنفسه غير
 الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان هذا شبه اسي شبه لئلا لا النصاب يحصل لئلا لا وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة
 وشبه السبب من جهة لوقف الحكم على النماء الذي هو وجهه وتباعد لفرج شبه الذي يثبت له من جهة نفسه لا مصادرة على شبه الذي يثبت له من جهة
 وصفه ومن حكمه اسي حكم النصاب الذي بين انه علة يشبه الاسباب انه لا يلزم وجوب الزكوة في اول الحول تطعا اضمية الشان وتوكل تطعا داخل
 في النفي يعني لا يمكن القول بوجوبه في اول الحول بطريق القطع وان وجدا اصل العلة لنفوات الوصف عندنا وهو النماء اذا العلة الموصوفة بوجوب

لا ميل بدون الوصف كالارض عامة بوجوب العشر والخروج للصفة التامة تحقيقا وتقدير اسرمكن من الزراعة فاذا قامت هذا الوصف من الارض
لم يبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيوع الموقوف والبيع بشرط النجاسة فان العدة بركتها ووصفها مجردة قبل وجوب الاجارة والشرط
الا ان من المالك والتعلق بالشرط ممتنع ثبوت الحكم فندروا الى المانع ثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يمكنك المشتري البيوع بزواحدة
الصفة والتفصل وبخلاف السافر اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودى يقع من الواجب بلا شبهة لوجوب العدة
مطلقة بصفاتها ولما شبه النصاب للعلل كما ان اى النصاب يشبه لعل فيه املاكان وجوب الزكوة فاجاب من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا
يقوم بنفسه بل بفهم الوصف استدلى الى اصل النصاب وصار من اول الحمل متصفا بانتهى لعل على ما يستلزم ان الوصف بهذا البقاء اذ ذلك
الوليدين من اول ما دل على هذا الزمان واذا استدعى الوصف عند الحكم وهو الواجب الى اوله ايضا فيخرج بتجديد الزكوة قبل تمام الحمل على خلاف ما
مالك لوقوع الاداء بعد وجوب اصل العدة كنه اى العمل بصير زكوة بعد الحمل على خلاف اقاله الشافعي لعدم وصف العدة في الحال فاذا تم الحمل والنصاب
كامل جاز المودى من الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحمل وان لم يكن كمالا كان المودى ملوما حتى لو كان اياه الى الفقير لم يكن له ولاية الا استدعى
منه بحال لان الفقرة قد تمت بالوصول الى ماله وان لم يتم زكوة وان اداه الى الامام كان له ان يستدعى منه اذا كان قائما في يده لان الرقعة اليه
لا تزل ملكه من المدفوع فان قيل لوجوب الزكوة الى الفقير فاما غنيا قبل الحمل وارادوا العيا بالعد ثم حمل والنصاب كامل صار المودى من الزكوة
كذاتى التمسك ولو صار المودى زكوة بعد تمام الحمل بشرط ائتمار المصرف عند تمام الحمل كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب جليا وان
بعد تمام الحمل كنه ثبت استدلى الى اول النصب كنه كما بناه فيصير المودى زكوة عند تمام الحمل من بين الاداء لا يقتصر على تمام الحمل فيصير له
المصرف عن الاداء والا عند تمام الحمل وكان مقتضاؤه واراداه قبل الحمل ولما سواه والحمل ليس بمعنى الاجل كما ذهب بعضهم لان الاجل لسلط
بموت المدين ولصير الدين حالا ولو اخذ من تركته وموت صاحب المال في انشاء الحمل منها لست طالوا جيب لاي اخذ من تركته وكذا المدين ملك
الاستقاطا لاجادها ملك صاحب المال منها استقاطا لوجوبها ليس بمعنى الاجل قوله وكذلك اى مثل النصاب مرفوض الموت علمته لتغير الاحكام
اى بالامكان التى تعلق بالمال من تعلق من الوارث به وجبر الميراث عن التبرع بالعلق به من الوارث من الهبة والصدقة والحقابة
والوصية ونحوها اسما لانه وضع في اشيع للتغيير من الاطلاق الى الجبر ومعنى لانه موثر في جبر من التصرف فيما هو من الوارث بعد المثل كما اشار
اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابي ادريس لانك انك لا تدع ورثتك فضا بخر من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانه من التبرع فيما وراء
الثبت بحق الوارث الا ان اى كنه حكم المرض وهو الجبر من التصرف ثبت بالمرض بوصفا اتصاله بالموت وهو وصف يشبه للعلل فاشبهه الاسباب
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر آخر كتوقف وجوب الزكوة على التماسه او لما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الجبر بانماضى
لوجوب المريض جميع ماله وسلك الى الموهوب له بصير لكان في الحال لان العدة لم يتم لم يوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العدة ونصفت
المرض بكونه ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وعوارض مرضية تقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة حسرت الى الموت فانه يضاف الى الكل ودون الاخير واذا استدعى الوصف الى اول المرض استدعى الجبر وهو الجبر
فيصير كانه تصرف لاجد الجبر ولا ينفذ الاجارة صاحب الحق واذا ابرأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العدة لم تتم بعينها وبذا اى المرض
اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذى تراخى الحكم اليه وهو الموت عادت به فان تراخى الامر حتى يحدث بالمرض مفعول الى الموت
وكان بمنزلة عليه العلة بخلاف النصاب ان الوصف فيه ليس بجاذب كما بناه قوله وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره

شراء القريب علة للعتق سببية بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضاعفا الى الاول والى الواسطة
الثانية حكم المتفتي مضاعف الى المتفتي الواسطة المتفتي وكانت العلة الاولى بمنزلة علة لوجوب الحكم بوصف هو تمام بالعدة وكذا ان الحكم هناك
يضاف الى العلة دون العلة فمضاعف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخرى يحكم بها كضاف الى الاولى كانت الاولى
علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بالواسطة اخذت شيئا بالنسبة الى القريب علة للعتق بالواسطة الملك اذا اشترى لوجوب الملك والملك
الى القريب لوجوب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذراعا من عتق عليه عتق مضافا الى الشراء او كون الواسطة هي الملك من وجوبه
وكان شراء القريب مما تاتي لوجوبه من اشتراؤه او ما من الكفارة تبادى به ولكنه اخذ شيئا بالسبب باعتبار كليل الواسطة التي هي من وجوبه
كالرعي علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه ليس بحكم اسهم ومضيق في الهواء ولو نفذ في المقصود بالرعي وذلك هو المؤثر في
لوجوب الروح الحكم تراخي عن الرعي الى وجود هذه الواسطة حتى لم يحجب القصاص بمجرد الرعي الا ان هذه الواسطة لما كانت من وجوبه
الرعي كان الرعي علة لاسباب كاشتراك العتق حتى وجب القصاص على الرعي ولم يصير هذه الواسطة كالمشبه في وجوب القصاص قوله واذا علق الحكم
بوصفين مؤثرين احسن از اعلم اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف المؤثر
هو العلة والاخر شرط كان اخرها وجود علة حكما لان الحكم لوجوبه عنده ويضاف اليه رجحانه على الاول بالوجود وعنده
ومنه لانه مؤثر فيه لا سيما لان العلة تيمم بالوصفين جميعا فلا يلحق اسم العلة على احدهما بل يلحق الحقيقة وانما يضاف
الحكم اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه يرجح على الاول لوجوب الحكم عنده فيضاف الحكم اليه لا لغيره
لما شاركه في ايجابه يعني ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول لوجوب الحكم عندهم حكم الاول لقدرا لان العلة
ما تارة تقدم بمبدأ التراج وما تارة تقدم بمعنى في ذاته فالعدم الاول بالراجع وصار الحكم مضاعفا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفيه
والفتق الاخير في السكر وروى احدي الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احدهما الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
غير انما اخذنا الفرقه اليه لانه حاصم على ما عرف كذا ذكره الاسلام في بعض مضغاته وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما يضاف الى
الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل في غير الوصف الاخير كعلة العلة وكان حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
للتكاح والملك المتفق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان التمسك صلة والقرابة مؤثر في ايجابها لهلة والرتب توجب القطع
الاسلام لا استدلال فوجب صيانة هذه القرابة عند التامر في انها صينت عين ادنى الرقين وهو التكاح اقتراض عن القطع فلان تصان من
اعلاهما كان اولي وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلوة حتى استتمت الصلوة تنقطة على مولاها بالملك حتى لو كان بين الاثنين يذرهما تنقطة
بقدر الملك والنفقة صلة والركوة توجب صلة للفقير او بالملك وكذا العشرة اذا ظهر التأثير للوصفين وعدم الحكم لفوات احدهما كما
الجموع صلة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير متمازجا وانما اذا كانت القرابة سالية ثم وجد الملك كان العتق مضاعفا
اليه حتى صار الشترى متقنا وكان اشترائه اعتنا وضيوزا ان يقع عن الكفارة عند النسبة فيخرج المكلف عن العسرة
لانه قد رتبته على قدر ما لزمه بالنفس ولو كان مضاعفا اليها لجا وجوب الوصف الثاني لما كان اشترائه اعتنا ولما وقع عن الكفارة
كما احتاج امه الوالد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب واشترى به
ثم ادعى احدهما انه ابنه عدم شريكه قيمة نصيبه لان القرابة اسلته هي اخر الوصفين وجودا حصلت

لصنعه فضاف المتق اليه وجعل المدعى مقفلا بواسطة القرابة كما جعل المشتري مقفلا بواسطة الملك قوله والاول اى
 الموصف الاول شبه العطل حتى قلنا يكون مؤثرا في الحكم وكونه احدى ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر
 التقاضي الامام ابو زيد وثمس الائمة رحمه الله ان وجود بعض ما يتم علة بالنظام معنى اخر اليه كاحد شرطى البيع واحد وصفي علة
 الربو اى من الاسباب الخمسة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان لابد مقبلا تمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذكر
 الغير ليس مضاف اليه يكون سببا محضا ولما ليس سببا اذ ليس بطريق موضوع لشرط الحكم بل قبله هو شرط اثبات الحكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن
 سببا وليس لعله نفسه ايضا لغوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلة كونه احدى ركني العلة او اركانها ولذا قلنا ان
 حرمة النساء اثبت باحد وصفي علة الربو او هما بنفس والقد رضى لو سلم قويا في قويا لا يجوز لوجود بنفس ولو سلم شيئا في حصة
 او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربو النسبة شبهة افضل فان التقدم مرزى على النسبة عرفا زيادة
 حتى كان الثمن في البيع نسبة اكثر منه في البيع بالتقدم فثبت لانه لا يثبت على الاحتياط وهى اسرع ثوبا من ثمر
 الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يد ابيد فيوز ان يثبت احدا الوصفين الذي له شبهة
 العلة ولا يثبت بخرمته بفضل لانه اقوى المحرمين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها هو ودونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
 حرمة شبهة افضل شبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باعتبار علة
 تمامه لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين لبعض حرمة افضل فلم يثبت شيئا منها به ولا يلزم عليه
 ان حرمة شبهة افضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة افضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا جيدا
 ثوب ردى من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربو انصارت كالعدم حكما لا ترى اناسا قطة الاحتمار
 عند وجود الوصفين فموجود وصف واحد اى فاما الدينية والعينية فتاقتان ليعين العباد فلا بد من اعتبارهما
 في باب الربو كالتفاوت بين القلية وغير القلية قوله والفرقة الرخص الثابتة اسما لان الرخص
 اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الانظار والقصر وكذا حكما لان الرخص يثبت متصلة به حتى اذا جازى رويت المص
 قصر الصلوة ولو طاع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان علة حكما وانما لم يثبت به رخصة الفطر
 فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد وجب الاتمام والعارض اختيارى فلا يؤثر في اباحة الانظار بعد
 بخلاف المرض وليس لعله معنى لان الرخصة تعلقت بالشقة في الحقيقة دون النفس السفر لانها هى المؤثرة في ايجاب الرخصة
 التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة
 انيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن بتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن التوقف على حقيقة قايام
 الشرع السفر النصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابد ايضا فالحكم الى علة العلة عند تعذر رخصة
 الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدبا ولما افضى تقريره الى اقامة الشيء مقام غيره شرعا في بيانه فقلنا
 وهو نوعان اى وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامته بسبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض
 فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفسه

في ايجاب الرخصة بل الرخص المحقق على معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض فلو كان المعنى امرا بالانقطاع اعتبارا منه فهاهنا
 الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والتلف وبما دون السفر لان السفر موجب الشقة لكل حال واما المرض فنقد كونه
 خوف التلف والشقة وقد لا يوجب هذا العلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل لتعلق بها هو سبب الشقة منه والثاني
 انما الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتخلو عن تأثيره في السبب او افنا اليه والدليل يتخلو عن ذلك بل يجعل به
 العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المجته فان قام مقام المحبة فيها اذا قال الامر ان كنت تحبني فانت طالق
 نقالت احكام لان اخبارها دليل على وجودها جملتها فان قام مقام المدلول عند تقدير الوقوف عليه ولكنه مختص على المجلس حتى
 لو اجترحت من المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبهه التخيير من حيث انه جعل الامر في اخبارها ومحبتهما والتغير يقتصر على المجلس
 ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق نيابة عنه ومن الثاني ان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غير ما فلا من جبتها
 لان الغلب يتقلب لا يستقر على شيء والاي يوقف عليه يتعلق بحكمه بدليله كالسفر مع الشقة والنوم مع الحدث فصار اشرط
 الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح البسيط لفهم الاسلام وكما في الطراي الطراي النحالي عن الجراح اقيم مقام المحبة
 الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيان ان الطلاق امر مخطوطة الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المخطوطة قد يحل
 مباشرة للضرورة كتناول الميتة ومدايق الحاجة الى الطلاق عند الجزع من الفضيحة مقتضى العقد واقامة حقوق التدليك
 المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح الشرع للمصالح مفسدة فنشر الطلاق للحاجة اليه ثم
 امر بالظن لا يوقف عليه واثبت دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطراي النحالي عن الجراح
 مقام حقيقة الحاجة تيسر قال شمس الاثمة رحمه الله في ثلثة اوجه من الفقه احدا للضرورة والعجز عن الوقوف على
 حقيقة العلة كانه المحبة وبه يتقدم الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحرير الروايع في الزنا والاعتكاف
 والبيع والثالث دفع المحرم كما في السفر والطهر قوله واما الشرط النسخ فكذلك الشرط في اللغة العلامات ومنه الشرط
 للصكوك لانها علامات والاشياء على الصحة والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به
 اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا وجوبا به كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت
 طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول وصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا
 به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول
 اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان ملازمة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان من العلة
 والعلة نسبيا وشرطا ثم بالظن عاين اسم الشرط ينقسم بسبب الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط الحكم والعلل وشرط
 حكم الاسباب وشرط اسما لاحكام فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة التي تذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله
 الاول فاذا ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يمار منه حلة صالحة لاثبات الحكم اليها فانه اذا كان كذلك فيصلح ان يقام مقام العلة
 خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تأثير في الحقيقة لان الشرط كما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند
 وجوده صار سببا بالعللة من به الوجه وحلل الشرح امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط في زمان خليف الشرط العلة

فان

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها لتحقق شبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في السحق لان
النقل منه السقوط في البئر والمشى سبب محض لانه متعلق اليه وليس لهية بذليل انه لو نام في موضع فخر مائة او نام على سقف قطع ماحوله او
كان على حصن فقطع لانه يحتمل الوقوع بدون المشى فلم يمتد سبب وليس لهية لكن الارض كانت مسكدة عن الوقوع فالتعلق بالثقل
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكدة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للنافع وايضا الشرط السقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزرق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا للنافع الذي فيه من السيلان وكان الشق
ازالة للنافع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للنافع وثقله علة اسقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العله في هذه الصورة لكن العلة ليست بصاحبة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت يتلقى الله تعالى لا اليد فيه ولا يصلح
للاضافة ضمان العدو ان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطير ان الطير في فتح باب المتفصل لتقطع بنية الحكم الى خيره والمشى مباح
بلا شبهة يعني ان ينبغي ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب ليد تعذر اضافة الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا
ان المشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة
اليها ايضا حتى لو وجدت منه التعدي فيه بان تعذر المرد على البئر فوقع فيها ذلك فليسبب التلف اليه دون المحاجر فصار كانه تلف نفسه
وكذلك ثقل القنديل وسيلان المانع امران طبيعيان ثابتان يتلقى الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط
الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزرق وقطع الجبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه بخلاف العلة
عند تعذر الاضافة اليها شبهة بالعله من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس لغيره
فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب
الكفارة فلا لاسما متعلقان بالبشرية ولم يوجد ذكر في بعض الشروح ان تولد والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر جراف في ارض نفسه فطلب فيها انسان فان تلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لا الى الحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على المحاجر لانه المشى ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصير علة في هذه الصورة بواسطة الثقل
فلما لا يصلح احتراز عنه لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجوده من التعدي فيه بل باعتبار ان وصفة
التعدي عن الحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشى في هذه الصورة بان كان
ما دون بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه يدركا اذا كان المشى موصوفا
بالتعدي وانما يصلح احتراز عن المشى الموصوف بالتعدي لغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك ليس
الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره لغير اذنه فمشى فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر ملك فهنا كل واحد من
والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون الحفر حتى كان دمه يدركا ولم يجب على المحاجر ضمان يصلح قوله المشى
مباح احتراز عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر وجب الضمان على المحاجر فلم يكن قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف
بالتعدي وما ظفرت بروايت في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في داره لملكها لغير اذن اهلها فهو ضمان لما وقع
فيها لانه متعذر بالحفر في ملك الغير كما هو متعذر بالحفر في الطريق فاطلاق الرواية يدل على ان الضمان على المحاجر سواء

كان المشي تقدرا ولم يكن فعله فلما لم يكن قوله والمشي صباح احراز عن شيء بل كان زيادة لقدره وبينا لصلاحيته المشي على ذلك في
التدبير ولو جعير اني ملك الغير لغير اذن المالك او وضع حجر اهلك بشي لملك الدار يجب الضمان على المحافر ولو دخل رجل فملك
مظان ودخل لغير اذن المالك نفى وجوب الضمان على المحافر وجبان احدهما يجب التقدير بالعمد والثاني لا يجب لان الدار فل متقدرا
بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلم المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم يجب الضمان على المحافر ففعله هذا محتمل ان يكون
قوله والمشي صباح الاحراز عن الخلاف فان لضمان عند اجماع المشي بتقرير على المحافر بالاتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة
لحكم اى لاضافة الحكم اليها او الاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافه وذلك لان العلة اصول
في اثبات الاحكام وادخاقتها اليها كونه مخرجة في الاسباب والاثبات فلا يجوز منع وجود حقيقة العلة وصلاحيها لاضافة الحكم
اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وهذا اذا اجمعت طائفة حكم مع شرط ملك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان على
المحافر لصلاحيته العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجمعت شرط علة مع علة اخرى فالحكم لضاف اليها كمن خبج انسانا فوقع
في بئر حفرة باخيه على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليها لان الحفر شرط علة اخرى وهي القتل ودون علة الحج كذا في
بعض الشروح قوله ولهذا اى لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة فلما في شهود الشرط واليمين اذ اوجبوا
بان تشهد فريقتا لامرأة قبل الدخول بها تطبيق الزوج طلاقا بدخول الدار وشهدوا بالعبد بتطبيق الموالي ففقه بشرط ثم شهد
اخرى بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرة ان الضمان اى ضمان اداء
الزوج الى المرأة وهو نصف المهر وضمن العبد على شهود اليمين اى لتطبيق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول
الزوج لنت طالق وقولي المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجرى اضافة الى الشرط فلم يضمن
شهود الشرط شيئا وسمى شهود والتطبيق وشهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق
يعرض ان يصير علة فكان هذا التسمية الشئ بما يؤول او باعتبار ان الفرع لغير لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق
الفعال بالعمل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصير تسميتهم لشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
بانه تزوج هذه المرأة بالف وزعمهم وشهدوا بان انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شهادتي الدخول وان كان شهادتي شرط
والعلة في ايجاب المهر والنكاح لان شهادتي الدخول ابرأ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض
ما عزم من المهر وهذا مستيفاء منافع البضع ومهنا شهود الشرط لم يبرؤ شهود التطبيق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج
عوض ملك النكاح الموجب للاستيفاء منافع البضع فبقى هذه الشهادة على شرط محض فلم يضيف الضمان اليهم قوله وكذلك
اى وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجمعت السبب والعلة لصلاحيته لاضافة
اليها كشهود التيميم والاختيار اذا اجمعتوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامرأة قبل الدخول بياني الحبل
الفلاني اختيارى نفسيك شهدا اخرين بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعناق بان شهد فريقتا
بان المولى قال لعبد في المجلس الفلاني انت حر ان شأيت او قال له اختر عتقك وشهدا اخرين بان العبد قال في ذلك
المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اى ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمن حق العبد في العقد على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر ونوات مالية العبد يحصلان بالاختيار لما بالتمتع والتبعية سبب لانه طريق فخص اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يفتقر شهود السبب شيئا كما لا يفتقر شهود الشرط فان بيع شهود التبعية وعدم وجوب الضمان عليهم لان العلة لم يصح الاضافة لهم وهو الضمان اليها حيث لم يربط شهود الاختيار بضياف الى شهود السبب كما يضاف الى المحافر في مسألة البعير كذا ذكر في بعض الشروح ويثبت ان يكون على الاختلاف كما اذا بيع شهود الشرط وعدمهم في مسألة شهود الشرط واليمين قول وعلى هذا اى على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند ما رفته بالصالح عليه قلنا اذا اختلف الولي اى ولي الملك في البير والمحافر فقال المحافر انه سقطت نفسه كان القول قول المحافر اسما بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابى يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة المحافر فربما عصى الفاعل النفس يريد اسقاط قول الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يطبق نفسه عدلا في البير في العادة مع انه منى عنه بقوله لقنا ولا تلحقوا بايديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسننا في قبول قول المحافر لما ذكره في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها ونكسر خلاف الشرط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي سيجلج الى الاستحقاق الدية على عاقلة المحافر فلا يغيثه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير قهر منه مع ان الظاهر لعارضه ظاهر اخر وهو ان البعير يرمى البير امامه في ممشاه فوقع ضيا الا بالقاء لنفسه قصدا فيقابل الظاهر ويعقب الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجه بالشك بخلاف الجراح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصح لان الجراح صاحب علة اذا جرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض السقوط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله وعلى هذا اى على الاصل الذي بناه ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد الانسان حتى البت لم يضمن الحال قيمة العبد لما كانه باقتاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي والينا على ما اول عليه عبارة الاسر وبها اذا كان العبد مائلا وان كان مجنونا فاحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه علة شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر ازالة اللانح من السقوط فكان شرطه قد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل منتما لصالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافة الى الشرط ولذا اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يتوقف على الشيء وسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المتأخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على العقد كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجوب الشرط ووجوده انما سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليه كما لا يشهد وفي النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة بمعنى لانا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكننا نقول اذا تقدم لم يمتنع شرطا بل كان شرطا ساهبا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يمتنع

معنى الانتظار الى الحكم بواسطة وجود العلم كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلم لو وجد بعد وجوده لا يتوقف انتقاده على شيء وكان
وجوده سابقا فليس له الى حصول الحكم بواسطة العلم فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلم فالانتقاد
العلم بعد وجوده صورته متوقف عليه فلهذا كتحقق شرطه لا يؤثر في بعض نسخ اصول الفقه لاسما بان الشرط اذا عارضه
علة لما يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب والكان متاخرنا او متراخيا كان شرطا متعاضدا هو اولى من القيد
ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخاص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافا اليه
وحادثه كقوله الدابة وصوتها وحياتها هو العلم وهو الا باق غير حادثه بالشرط وهو على القيد بل هو حادث باختصاصه فاعلم به
نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان الكلف مضافا الى ما اعترض من العلم ودون ما يستوجب من الشرط
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث العيّن الامر وان اعترض فعل فاعمل فمختارا على الامر لان الامر بالابق
استعمال العبد فاذا القفل بالابق يصير خاصا له باستقلاله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا عمل وقوفه تعالى بغيره الا ان
لا اختيار لما يضاف الى الفعل فاما على القيد فانه لا مانع فلا يضاف اليه عند اعترض فعل فمختار عليه قوله فاما على القيد
من هذا العمل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فبالتبينة وليس هو عن طريق ثم سارت او وقفت ثم سارت
في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يقينه المرسل لانه حكم ارساله قد قطع بالجران والوقوف ثم انها انشأت سيرا بختيارها وكان
كالسنة الا ان لا يكون لها طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ يكون مضافا لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير
وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في البسوط واكثر اقول فبالتبينة وليس هو عما اذا ارسل دابة في الطريق
فسارت فاصابت في وجهها شيئا فمن المرسل كما اذا صار بها لانه سابق لما دامت تسير على سائر ارساله الا ان اى كمن ارسل
وكان قابلا ليقول كيف يكون على القيد وهو بشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل متعاضدا لاصل لان ارساله
ليس بازالة المانع وقد اعترض عليه فعل من مختاره وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب عن ارساله وهذا الذي على القيد
صاحب شرط لان العمل ازالة المانع من الاباق جعل سببا باعتبار تعميم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
وكان في انتقاج الحكم متعاضدا الى اعترض من الفعل سواء قوله قال ابو حنيفة والى يوسف يعنى على هذا الاصل الذي
راه قال الامين فتح باب نفس طار الطير يعنى في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعه لا يضمن الفاعل باختلاف
وفي ذكر القار شابة اليه انه اى الفاعل لا يضمن لان هذا اى فتح باب القفس شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب
لاننا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به
نلف الطير لم يجعل بالفتح بل باختياره الطيران واخرج بقى الاول وهو فتح الباب سببا متعاضدا اى شرطاني معنى السبب الخاص
لم يجعل الكلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البر لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في
مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البر حيث يضاف التوقف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط
من السقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث لم يكن عالما بمن ذلك المكان فلم يصح السقوط لقطع الحكم من الشرط واضافته اليه حتى
اذا سقطت النفس في البر بدرومه ولم يضمن النحاف لان ما اعترض على الشرط وهو القاء في البر علة صالحة لا علة الحكم اليه لصدور

من مختار على وجه المقصد اليه فالقطع بنسبة الحكم من الشرط واقترافه على العادة بخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق مفتوح على الدابة كرها فاستند الى الكثرة والفتح رفع الحكم وليس يحل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله بجمل كانه مقلته فقتله
 لان الارسال سلب جامل على الدابة بعد التعليم كما السوق قبل ذلك فافتح الباب فلا الما يرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج
 فصاد ولم يحل ولم يسلك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطير ان في نور الفتح فتمن
 انفتح لان فعل الطير بدو شرع فلم يعلم الاضافة الحكم اليه كان فانما الى الشرط ولان الطير لا يصير من الطير ان عاده والعادة
 اذا ما كدت صار طبيعة لا يمكن الاكثر ازعتها فاذا خرج على الفور واستعمل عاده كان الخروج على العادة بمنزلة سبلان الدبر
 عند شق الزرق فيكون الفتح سبب وجب ضمان كالشق ولم يملك الاضافة اليه باختيار الطير في السير ان لانه اختيار فاسد
 كما اذا اصاح باللدابة فذهبت صار ضمانا وان ذهبت فمختارة لانه اختيار فاسد اذا الصلاح سابق فاشبه القود جبر الكا ولو
 القى ميتة على النان فلسفته وجب لضمان وان كانت في البيع مختارة ان للبيع لعادة متاكدة فالتمقت بالطبيعة ونقط
 اختيارا فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاعل لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارا استهتركت عاده متاكدة كان الخروج
 بعد ذلك حكم الاختيار فاشبه حل القيد والحوار بان فعل الابمية لا يعتبر لاسباب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يميل عن
 سنن الارسال وكذا لدابة تتحول بعد الارسال فكذا هذا ولان الاصل ان ليعتد الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب
 فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس بها كما لسوق لان السوق حمل على الدابة كرها كما بينا فنفقت الفعل الى الكثرة
 ولا كالتا الحيطة لانه مباشرة الاتلاف اذا الاتلاف عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا في جرح الحيوة لفتح جرحا فوجب لست
 لضمان عليه العيان اما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما وكل حكم تعلق بشرطين كان واحدا في
 شرطا اسما لا تقارا الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجودكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما
 واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو مبني العلامة فنقل الاحصان في باب الزنا كما يجي بيانه قوله واما العلامة هي الابارة
 في الامة كالليل لليل والمارق في الشريعة هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوده بكونه
 ولما على طريق الحكم عند وجوده فاشبه التكاليف في العلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان على الهدوء
 والتبعية شعارا كج ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف للزمان الذي
 يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق الجواز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عاير
 عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحجيرة والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر
 في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الامة رحمه الله شرطا الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح
 الصحيح بامرأة هي شبهة فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الالهية للعقوبة لاشترطا الاحصان على الخصوص والحجيرة شرطا كميل
 العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة هي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقادة عنه للرحم على الصل
 يحدث بعده فان الاحصان كونه بعد الزنا لا يثبت لوجوده الرحم وعلوم انه ليس لهية ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق
 دفع اليه فعرنا ان الرحم غير مضاف اليه وجوبه ولا وجوده عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا فيعتبر الزنا في

تلك الحالة سوجباً للرحم وكان معرفان الزنا حين وجد كان سوجباً للرحم فكان علامة لا شرطاً هو شرطية القاضي الامام ابي زيد
 في التقويم واختارنا بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطاً
 لوجوب الرحم لعلامة فيه من بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه الثابتة لان وجوب الرحم بالزنا متوقف
 على وجود الاحصان فلو انه ساقب على الزنى غير متاخر عنه لا يخل بشرطية كالمطارة وشتر العورة والنية فانها ساقبة على الصلوة
 بحيث لا يتصور تأخرها من سورة الصلوة وتوقف العقد باصلوة عينا وكذا الاشهاد في النكاح ساقب على كونه لا يتصور تأخره
 عنه وتوقف العقد على علة بعد وجود صورته ثم انها مشروط حقيقة باختلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست
 بعلامات وكذا الاحصان للرحم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عند عدم بل ثبوت الرحم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرحم بدون الاحصان
 بحال كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذلك الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخر من
 صورة العلة ليتوقف العقد على علة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون مقدماً على صورة العلة كما يتبادر وقد يكون متاخر عنها كما
 في تعليل الطلاق والعاقب بناء على ان العقد بعض العمل لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كما في النكاح والبيع وبعضها يقبل
 ذلك كالطلاق المعلق والعاقب المطلق وسائر ما يقبل التعليل بالشرط فالشرط في هذا القسم يتاخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
 لا يتاخر لان الشرط لا بد من ان يكون ساقباً على الشرط والمشرط هو العقد لما لم يفصل عن الصورة لا يتصور تأخر الشرط
 عنها ضرورة قوله ولما لا يرد لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقة لم ينعين شهود الاحصان اذ ارجوا بحال يعني سوار رجوعاً
 مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصاحبة لخلافها عن العلة اصلاً لما ذكرنا انه لا يخل
 بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجبه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم ينعينون
 عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلافه عند اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الزنا
 وحدهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعاً ليشيركون في اضمحان لان الاحصان شرط الرحم
 ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة اضمحان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور تنويعه
 الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لوجبه
 ولكن سلمنا انه شرط على اجتارته المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا ينعنون بالرجوع عند مقام
 العلة الا اضافة اليها ومنها شهود الزنا وشهود العلة وسواء صالحة الاضافة الحكم اليها فيضاف التالف اليه فان
 رجعوا وجب التعان عليهم فان ثبتوا القطع الحكم بشهادتهم من الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة
 شهود الشرط واليمين لانه لا روية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الملة رحمه الله والى اليسر والامام الزمري
 وغيرهم فيه انهم لا ينعنون شيئاً على ان بها الشرط وهو الاحصان تحمیل اضافة الحكم اليه لان الحكم عقوبة متناهية والاحصان
 فصال حميدة يستعمل اضافة العقوبة في الشرع الى الفضائل الحميدة وصار مضاعفاً الى الزنا من كل وجه + +
 وحصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان نفي الابرار التي هي خطايا الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل
 لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قول اخف الناس اهل القبلة في

ان كذا اذ قالت العقل ملة موجهة لما استحسنته مثل منقذة اصله بالارضية ومعرفته لنفسه بالعبودية وشكر النعم والفاذا احرقت في الغريزة فوجهة
 لما استبقته مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمه والعبث والسفه والظلم في القطع والنبات فوق العقل الشرعية لان عقل الشرع
 ليست بموجهة لذاته بل هي امارات في الحقيقة وتجري فيها النسخ والتبدل والعقل بذاته موجه محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها
 التبدل فكان في الايجاب والتحكم فوق العقل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء كان
 والتحريم حكم العقل بوجوبها وتحريمها ولم يتوقف ثبوتها على السمع والاعتراف بالوجوب والتحريم انما يستحق الثواب بعقله والعقاب بتركه لانها لا تكون
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح للايمان بما حسنته ونوع ترجيح للاستماع مما تحجه بحيث لا يحكم العقل لان العقل
 والترك فيها سواء بل العقل ضروري ان الايمان بما حسنته بوجوب نوع مدته والاستماع عنه بوجوب نوع لانه لا يتنازع
 مما تحجه بوجوب نوع مدته والايمان به بوجوب نوع لانه اليه يشير في الكفاية قوله تعالى ولا ان شئ من ذلك الا انما كان العقل فوق العقل الشرعي
 عندهم لم يجوز لان ثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل والفتنة فافكر واتوبت رغبة الله تعالى في الاخرة بالنصوص الدالة عليها فان
 ان رويته موجودا بواجبه وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومسانة مقدرة لاني غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يتبدى اليه
 العقل فلا يجوز ان يرد ثبوتها النص ما ذكره وان يكون القبح من الكفر والمعاصي داخل تحت ارادة الله تعالى مشيئة لان اخذها
 الى ارادته وشيئة مما يقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكره ان يكون المشابهة مما لا حظ للاخمين فيه لانه لو كان كذلك
 كان انزال المشابهة امرا باعقدا ولا يدركه العقل وانه لا يجوز جعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجه بنفسه عندهم
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان يحلل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجهة في حقه فيترجم عليه
 بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا الا عذر لمن عقل معني ان اوكبر في الوقفاى التوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى
 وكان العصى العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغ الدعوة اصلا ونشأ على شاطئ جبل ولم يصدق ايمانا ولا كفر اذ مات على ذلك
 من اهل النار لوجوب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية المعجزة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفته معن الاشياء وقبحا بدون
 السمع ولا اثر له في الايجاب والاشياء وتحرر بما يحال بل الموجه هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل ويقع اضدادا بالعقل قبل
 السمع فالطوا ايمان العصى لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمن العصى غير عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك
 ولم تبلغ الدعوة فهو معذور حتى يازن يكون من اهل الجنة وتيسر ان ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في العذاب
 قبل البشة ولما استغنى العذاب عنهم اتفنى عنهم حكم الكفر ولقبوا على العظوة بقوله تعالى لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
 اجزائا ان حجة كانت تأتمم لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجهيا كانت حجة الله تعالى قبل البشة الرسل اتمة
 في مقامه وبان الله تعالى اجبر في غير موضع ان حجة النار ليقولون للكافرين الم ياكم رسل منكم فيقولون بل انفسهم هم المحمدين انفسهم
 استجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شاغلا للعقول ليعايل النفع والخطوة
 فيجرح الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله من اسر الهوى وينبذ قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج العصى العاقل
 بسبب نقصان عقله لا اذراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن العصى وجوب الاستدلال بعقله اسقط عنه الخطاب فلان
 يستطاع الاستدلال بمجرد العقل قبل امانة الهوى كان اولى وتسك من جعل العقل حجة موجهة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام

فانه قال لا يهني اني اراك وقومك في ضلال سبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل ارجي الى ولو لم يكن العقل في خلقه
 كما نراهم. ودرين لكانوا في ضلال سبين وكذلك استدل لانه بنجوم. فعرف ربهم غير وحي الله تعالى قبل ذلك الاستدلال منه بمن
 على قومه لقوله عز ذكره وانك مجيبنا اميننا ابراهيم على قومه وبان الله عاتب الكافران في غير موضع بان اولهم يسروا في الارض فليظنوا
 كيف كان عاقبة الذين من قبلهم فاجبر ان قلوبهم غبي تترك القائل ولو كانا سعدو ربنا لما عوتبوا بطلاق الشرك وبان اخبره بعد
 الدعوة لا يعرف الا بدليل عقله وايات المحدث في العالم اول على الحديث من علامات معجزة على اننا من الله تعالى فلما كان بالعقل
 كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاول ولما كان باله قول كفاية كان بنفسه حجة بدون
 الشرع ولزم العقل به كما يجب بالشرع وسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والامرار قوله والقول الصحيح في الباب اهي باب العقل
 ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفریق الاول وغير مبدرا لغيره كما قال الفریق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى
 بدلالات العقل وحيد ما فقد قصر من الزعم الاستدلال بلا وحي ولم يعذر به لعلية الوحي مع انه ثابت في اصل الحكمة نقدا على
 بل العقل معتبر لاثبات الالهية اهي اولى بالخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل خطاب من لم يفهم شي كان العقل معتبر لاثبات
 الالهية وهو من احرازه لان ان يتكلم به من سائر الحيوانات فهو لا يفهمه الانسان الذي اعلم النعم والاعلام والقدرة - فصاعدا
 والدينا وهو اهي العقل نور في بدن الا وحي وقيل سجد منه الراس وقيل القلب لقضي به اهي بغير ذلك الكون الطريق يتبدار به من حيث
 ينتهي اليه ورك المحوسب انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور لا الدراك فان النور هو الظاهر الظاهر والعقل بهذه المثابة البصيرة
 التي هي عبادة من عين الباطن كالشمس والسراج للعين الظاهر بل هو اولى بسميته النور من الانوار بحسبه لانه لا يظهر بها الا الظاهر
 الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستشير به لواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقا لفظا واسرارها وكان
 باسم النور وقوله يتبدل اسند الى الطرف وهو الكبار والمجوز والجملة صفته للطريق والغمري في راجع الى الطريق ومنه الى اليمين
 ومنه فيدركه الى المطلوب ومنه يتابعه الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه فيدرك المحوسب
 ومنه فياقل بداية العقولات بخصايه المحسوسات وذلك لان الانسان اذ البصر شيئا يفتقر العقل بطريق الاستدلال بنور العقل
 فاذا نظر الى بقا ويرفع وانتهى اليه بعينه يدرك بنور عقده ان له بانها لا هي له ذاتية وقدرة وعلم له سائر اوصافه
 التي لا بد للبنا منه واذا نظر الى السماء وزاها يحيا بها ورفعها واستنارة كواكبها وعظمها سائر ما فيها من العجائب
 استدل بنور عقده انه لا بد لها من صانع قدير حكيم تاد وعظيم حتى يعلم فمعنى قوله فينتهي الى اهي كذا المطلوب لقلب فيدرك القلب
 المطلوب اذا تأمل ان دقة الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فاما غايبه طريق العلم من حيث
 يوجد كالعلم مثلا فانه ليس محسوس لا اجمع فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ابراهيم الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
 من غير انقطاع اثر المحوسب وقيل هو قوة ضرورية يوجب وما يوجب ذلك الاشياء وتوجبه كلف الشرح وهو مما يعرف لكل انسان
 من نفسه وفي اللاشئ هو جوهر يدرك به الغايبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر ساد القدس وروح
 بر دائح الانس ما ودرع في قوالب بشرية واصناف الانسانية كلها استنارة به نتائج اليقين واذا انظمت حتى يدرك الذين
 به هو اهي العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا نهضت اهي طلعت كانت ادين مدركه للاشياء البتة به اهي نورها

من غير ان توجب الشمس وفي تلك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او يكون الحسين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب رك ما هو واجب
 عن المحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل وجبا لذلك او يكون مدركا من قبيل القلب يدرك ابا شرا في نور العقل بتوفيق الله تعالى
 والملكوت الملك والادراك له بالاشياء كالزجرات والبروج وشعاع الشمس ما يرى من فوقها عند طلوعها كالقنصان والشهاب
 بالكرشعة نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل والادراك ان الله المعرفة لا يقع الكفاية في ديني وجوب الاستدلال حاصل
 المعرفة سواء انعم اليه دليل السمع ام لا اذ لم نعلم ملائنا ان الله فلا تصح الا بما يشي نفعه وانا اذا انعم اليه دليل السمع فلان لا
 ينبغي ان يضاف الي دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل الضمان دليل السمع ولعبه المتوفيق الله تعالى فكيف
 من عاقل قبل ورود الشرح ولعبه شمل من قبله في مضائق الحق التي تستخرج بفكره وقرينة بجهنم الدقائق لما حرم العناية وتوفيق
 لم يتبدل الى سواد الطلق ولم يعرف سبيل الرشدة لبقوله فما كفى غباوته وجاهدا ولعبه جصنت المعرفة بتوفيق الله وادراكه لا يتقوى الا بغيره
 والنامة واقربره له على الدين القويم فتبينه اياها على الصراط المستقيم فلم يكن مع علم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادرك
 اخذ لان غفل من الطريق بالارتداد ووروده من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالغباء ولعبه الانقياد وقصار من اخوان الاشياطين
 بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين لثوبه بالتدني البعل والطغيان ودرك الشقاق واخذ لان ابدى بل سعادته الهدي
 والاسيان انه الاكرم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا سموا بئلا من عند الكرم التمثال قوله ولذا اى ولذا لا كفاية بحمد
 العقل لو جوب الاستدلال قلنا في العصبى بالعقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفرق الاول
 لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن العصبى بالنقص حتى اذا اتممت المرافقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان
 يعني لعبه استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك اى غير واصفة ولا قدرة على الوصف لبات من زوها لا تخاف من
 مكافاة بالاسيان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا ان العصبى غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبات في مسألة الاولى لعدم الوصف كما لعبه
 البلوغ قوله وكذلك اى عكس ما قلنا في العصبى قلنا في البالغ الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بالايمان بحمد العقل لم ياتنا ان العقل
 غير واجب بنفسه حتى اذا لم يصيف ايمانا ولا كفر او لم يقتض على شيء كان معذورا اذ لم يكن اصل لذلك العواقب ان بلغ على شأني
 جبل فبات عن ساعته فاما اذا افاض الله بالتوبة وابى له ذلك الواقف لم يكن معذورا لان الامهال اذراك مدة التامل بمنزلة
 دعوة الرسل في حق تنبيه القلوب عن النوم الغفلة فلا يعذر لعبه الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف لمأثنا ولا صورة الا وقد
 عرف له مصورا مكلف بعدد ومدة صور احسنه وبعده اذراك مدة التامل في جهلته في القها ومصورا بل يميزه من النظر والاستدلال
 ما تيم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التوبة اذا راى غير مروة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم لغيره وادرك زمانا
 يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتامل في غنى نفسه من تغير احواله واحوال حاسر المخلوقات مع ظهور الايات ووضوح الدلائل
 ظهور الاشياء فيه عاقلا ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى سنرى ايتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يبين لهم انه الحق كان
 مقصود في الايمان تارك اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله كلفه اقامة الامهال و
 ادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة مهنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفينة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع بالاله
 وان لم يؤنس من شدة ابع ان دفع المال الى يميني بائنا الرشدة بالنفس والشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة

لا بد من الاستيفاء بالبحر والاسمان في الغالب لاننا مدة يوم حيرته جدا فيها والبلوغ تحقيق في الغلام بعد ثني عشرة سنة يمكن
 ان يولد له ابن ستة اشهر ثم ان ولده يبلغ ثلثي عشرة سنة ويولد له ابن ستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار
 فرجه اصلا فقد تناهاه في الاصل فلا بد من الاستيفاء بشدة ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرار شدة بكرة وقد وجد اما
 تحقيقا او تقديره باستيفاء مدة التجربة فيجب في المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة القابل لا بد من الاستيفاء العاقل البصيرة ومعرفة
 بصيائه العقل في الاثبات الظاهرة والنجح الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالبحر كما يكون بعد دعوة الرسل
 فلا يكون معذورا قوله وليس على المحمدي هذا الباب ولعل قاطع ابي ليس على هذا السهال وتقدير زمان الامتحان والقرينة في
 هذا النوع وهو العاقل الذي لم يتغلب الدعوة او في هذا الباب الذي نحن لصده وهو باب التجربة والامتحان ولعل قاطع العقيد عليه
 وحكمه ان كما لو كان رولا قيل انه قد رتبته ايام اعتبارا بالمتغلبه اذا احتمل لعل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدور بل هو يتكلف
 باقتلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فربما قل قليل الى ما لا يتبدى في زمان قليل الى ما لا يتبدى في زمان كثير
 فيفرض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفرضه قبل ادراكه وليا قسما بعد
 ويؤيده ما ذكر في التوقييم في هذا الموضع ثم قد مدد العذر الى الله تعالى بالعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله ليس كذلك ان
 تمته الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله من جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون
 معناه وليس على السيد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه لغير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة العقل
 ولعل قاطع من نص حكيم او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون ابتداء كلام وقوله من جعل العقل من تمته
 فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اى ورود الشرع بغيره بخلافه او يمتنع شرع الكلام بخلافه او يمتنع وجود الشرع
 بخلافه فليس معه دليل ليعتد عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل ليعتد عليه اى لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل هو
 نفسه لم يوجب عليه دليل عقل بل اعتد امور الظاهرة تسليها ولا يلزم من تسليها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض
 الاشياء كالايان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والبغى به وعلم ان الشرع لم يرد تحسين باقوه العقل فلا يقع حسن
 حتى لم يحز ورود نسخ الايمان والادور وشرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنة
 وتجي به ونحوه فليس معروفة المحسن والعقل بالفتح والتمنع لسخ احسنه وشرع ما تجبه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه
 ما جزمه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا واطقيا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون
 موجبا ومن البنى العقل من كل وجه وهم الاشعية ولا دليل له اى ليس له دليل قاطع ايضا وهو من سبب الشافعي رحمه الله بدليل انه
 قال في قوم لم يلعبهم الدعوة لوقلتهم المسلمون قبل الدعوة ضنوا ما هم فعمل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين ايضا وصحابة
 قالوا لا يضمنون لان قتالهم وانكاح حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا سجلا ولم نجعل عفوهم حلالا لان
 والكفر حذر لا بعد استيفاء مدة القابل فكان قتالهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الضمان وقوله ذلك
 متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله وليس معه دليل يعنى انما قلنا انه لا دليل للفرقتين لان القائل يكون ملحقا لا يبعد في خصوص
 الشرع ان العقل غير معتبر لابلية فلما انما يلحقها بطريق الاجتهاد والعقول لانه لما لم يبد ايضا لا بد له من الرجوع الى العقل

بان يقول تدوجدنا من العقل عدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه مشرقا كالصبي القاتل فغيرنا
 ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحديثه كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كما لا يقول
 العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرقين الاول تعالى وان العقل كسيرة العترة ويجوز لفتحها ايضا عطف على قوله انه لا يجزى وهو الاثر اى لا يستقيم
 ايضا بحجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس خالصة بهواها واذا احدث العقل
 حدث مغلوبا لا في حق من خصه الله برحمته واذا كان مغلوبا لم يكن له عبادة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصح ان ينفك
 الا يبرى انه لا يجزى في الحكم الزام العمل حسا والعامل مغلوب للمانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوقة لغيرها واذا كان
 كذلك لا بد من تأييده بدعوة الرسول او باليقوم مقامها من ادراك ضمان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تنكس كل فرق في نصيب
 كما هو تكليف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم على ذلك لخصوص ما دللنا بعضه من بعض فتمت الحجة لاحد الطرفين وبالتالي الفرقين الاخر
 اياها سبلا لا يوافق مذهبهم فصارت كانهما ساقطة في حق التنكس بجاني هذا المسئلة لتعارضها على انك اذا علمت فيها عرفت انها لا تدل
 على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفرقين الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفرقين الثاني
 فكانت محل النزاع بمنزلة ذلك قال شيخ زحمة الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات ثبوت بها
 بالالهية قلنا الكلام في هذا في الالهية على ما دلت المذكور تنقسم على كذا

فصل في بيان الالهية الالهية الانسان للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة
 عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل هي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها يقولون وحملها الانسان
 اما الالهية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الالهية الا بعد وجود ذمة صاحبه لان الزمة هي محل الوجوب ولهذا
 يضاف اليها ولا يقيناف الى غير ما سجال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر المخلوقات التي ليست لها ذمة وقوله
 فان الادعى بولده دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صاحبه للوجوب له عليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك المرتبة وملك
 التكليف بشره المولى وتبنيذ بحجة اياه ويحب عليه الشن والمهر والعقد المولى وهو رد لما ذكر بعض من لم يشتم راسخ الفقه في مصنفه في اصول
 الفقه ان تقدير المال في الذمة لا يقتضى له وان تقدير الذمة من الثمرات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنته
 بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرفا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة
 المعدني للذمة لان لفتنة لوجوب الذم قال الله تعالى لا يرثون الا ولا ذمة اى عهدا وقال عليه السلام وان ارادكم
 ان تعلمون ذمة الله فلا تعلمون اى عهدا والمهر باني بشره لنفسه رتبة لها ذمة وعهدا اى كذا ذكره في الاسلام رحمة الله قوله بناء على عهد
 الماضي لعني انما ثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف ليعبر الشخص بها للايجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد
 الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذ بك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
 الآية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم
 فخرج من صلبه كل ذرية ذراعا فقتل بين يديه ثم كلمهم قبل اى حيا ناكبث ليعايمهم آدم وقال الست بركم قالوا بلى شددنا
 نانا الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة حجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس ابن مسعود رضي الله عنه

وابن مسعود والابن كعب وكس والصدى ومقابل ومجاهد والبر العالية وعطاء ابن التمام وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول وسبب
 عامة المفسرين واهل الصحايف والفقهاء فها هو المراءى قولنا على عبد الماضى يعنى العبد الذى اخذ عليه لوم اليتيم فان قيل ظاهر الآية لا
 يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الزرية من ظهور بنى ادم فان قوله من ظهور بنى ادم يدل على ان ادم بذل البعض من الكلى بتكرير النجاس
 - اسد يديل على اخرجه الزرية من ملب ادم فاجبه الترتيب قلنا وجه الله فى قولنا ان الله تعالى اخبر ذرية ادمه ليعلم
 من ظهور البعض على حسب ما يتولدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك فى ادم ذرية كما يكون فى مريم اكل التين
 فى الصور وصورة الكلى بالفتح الثانية فان قيل فاجبه الترتيم فاجبه هذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجدنا فى ذلك
 علنا انما الله تعالى ذلك ابتداء لان الدنيا ارض عيب علينا الايمان بالغييب ولو تذكرنا ذلك الالاتى وليس فاضى نزول
 به السجدة وثبت به العذر قال الله تعالى فى اعمالنا اعضاء الله ونسوه واجبرانه سنبينا بها والان الله تعالى عبده وهذا العهد وذكرنا
 هذا العهد النسبى ليعلم انزال الكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا فى التفسير والطبع وذكرنا فى الكشاف ان معنى اخذ ذرية من ظهورهم
 اخذ ارجهم لسلوا واشهادهم على انفسهم وقوله الست برقيم قالوا لى شهدنا من باب التمثيل والتفصيل ومعنى ذلك انه لخصب لهم الاولاد على
 ربوبية ووحداية وشهدت سبحانه على اهلهم ولباشرهم التى ركبنا فى انفسهم وجعلناهم بين اهلهم والذى كانا شهدهم على انفسهم و
 قررهم وقال الست برقيم وكانهم قالوا لى اننا ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا لربنا انك وبالتفصيل واسع فى كلام الله تعالى ورواه
 عليه السلام وفى كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فلهذا يكون اخذ الميثاق الذى نحن بعبده
 ثانيا بالسنه دون الآية قوله وقيل الانفصال هو جزؤ من وجه يعنى فى كنهين قبل انفصاله عن الامم جزاء من وجه حسا وحكما
 اما حسا فلان قراره وانتقاله لقرارات الامة وانتقالها كيدنا وجعلها وسائر اعضاءها ولذا تقرض بالمقرض عنها عند الولادة
 واما حكما فلانه يعقوب ليعقبا ويرث باسرة تافدا ويدخل فى البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بايحية معدلا لفصل وصية ورث
 نفسا براسم يكن جزاء الامم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اسمى كالملة حتى صلح كنهين لان يجب له الحق من الحق والارث والوصية
 والنسب لم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الا اذا راب
 واذا انفصل عن الامم بالولادة فله ذمة مطلقة بصيرة ورثة لنفسا من كل وجه وهو ملغى على الشرط والجواب كان اى صار السبب
 ورثة للوجوب له وعيد كان يعنى ان يجب عليه الحقوق بجملة كما يجب على البالغ لتحقيق السبب وكما ان الذمة غير ان الوجوب
 لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكم وهو الاداء عن اختيار لتحقيق الاتلاء ولم يتصور ذلك فى حق العبد
 لغيره فجاز ان يبطل الوجوب اى لا يثبت فى حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة باناء واذا وغرضه وهو الاتلاء لغوات تصور الاداء
 من اختيار كما نعدم لعدم موافقة مثل بيع المحر وعاقبة البيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكمه صار هذا القسم منتفعا بانفسه
 الاحكام فكل قسم يتصور شرعية فى حق العبد يجوز ان يثبت وجوبه فى حقه ما لا تلائم الاحكام منتقلة الى حق الله تعالى و
 حق العبد والذى اجتمع فيه الحقان الى اخره الانقسام المذكورة فى فصل ما يثبت بالكلج وبعضها مشروعة فى حق العبد حتى العبد
 من اسوال فيكون الامم الوجوب وبعضها ليس مشروعة صلا فى حقه كالعقوبات فلا يكون الامم الوجوب فيقسم الوجوب بحسب
 انقسامها وتفصيل الاحكام فى حقه وترتيب الوجوب عليها نذكر فى الموطأ ثم بعض ما سألنا فى القاضى الامام ابى زيد

وغيره مما هو واجب مقتضى التجميع على العصبى من عين لولده كوجوبها على البالغ ثم يسقط لها عنه لعبها الوجوب لبعدها الصبا لدفع الجرم
 بذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الذمة لاسطة القدرة وقد تحققنا في حق الصبي تحققها في حق البالغ لان العصبى
 والبالغ في حق الذمة والسبب هو اذ انما يفترقان في وجوب الاداء فثبتت الوجوب باعتبار السبب وكل منهما لان مقتضى
 الشرعية التى تترجم الادامى لبعدها البلوغ تجب جبراً على اختياره شيئاً او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
 بالفعل ولا قدرته التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراى اصل الوجوب لا ترى ان التامم والمنع عليه كمن
 يزيلهم الصلوة على اصلها لوجوب السبب الزمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال كذلك العصبى الا انما تسقط لبعدها الصبا
 ببعدها الوجوب وفعلها لوجوب واجب المحقق منهم الى اتفاد الوجوب عنه اصلاً لان القول بالوجوب نظر الى السبب والذمة من
 غير اعتبار ما به حكم الوجوب وهو الاداء وما جازة الحمد في القلود اخطا لا يسبب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة
 الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه لظهور الطبع من العاصى لتحقيق الا
 المذكور في قوله تعالى سيلوكم اكم احسن حملاً وكذا الجزاء في الاخرة مبتنى عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
 ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوت شرعاً وهذا القول اسلم الطرفين من الفساد وصورة لان العصبى غير متما
 بالحق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم يسقط لها عنه لا يخلو من فساد وصورة وكان القول بعدم الوجوب اصلاً
 اسلم من الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء يتفاد اخل عن الفائدة فكان فاسداً معنى القول بعدم الوجوب
 سالم من هذا الفساد المعنوى وتلبيح للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على العصبى اصلاً واستدلوا لان الوجوب لو كان ثابتاً عليه
 ثم سقط لدفع الحجج كان يبين انه اذا دعى كان مؤدياً للواجب كالمسافر اذ اصابه في رمضان في اسفر وحيث لم يقع المؤد
 عن الواجب بالاتفاق دل على اتفاد الوجوب بعبلا وكذا قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن العصبى حتى يتكلم بديل لظاهره على اتفاد
 الوجوب اصلاً فكان القول باولى واليه اشار الامام فخر الاسلام قوله ولذا اى ولان الوجوب لا يثبت عند اتفاد حكمه لم يجب
 على الكافر شئ من الشرائع التى هي الطاعات والاتفاق ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجبه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
 اسود ودواله تعاص لان اهل الاداء اذا المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم الملقق بأسور الدنيا من المسلمين لانهم اشرو الدنيا على
 الآخرة وكذا القعود عن العقوبات الشرعية في الدنيا المترجى على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
 مطلوب من المؤمن بل الكافر الملقق بما هو عقوبة زجر اسن المؤمن والاطلاق ان الكافر لو اخذون ترك الاعتقاد بالشرائع التى هي الطاعات
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكفار التوحيد فيؤمنون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لمرأتين من اصحابنا
 الاداء واجب عليهم وهو من واجب الشافعى وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخنا ويارنا انهم لا يسخطون باءار ما يحتمل المسقوط
 من العبادات وان اداسها لا يجب عليهم واليه مال القاضى الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المتأخر وفائدة انهم
 لا يظن في احكام الدنيا فانهم ان ادوا في حال الكفر لا يكون مستترة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم تضاد العبادات الفاسدة
 بالاجماع وانما نظره في حق احكام الآخرة فان الكفار ليعاقبون في ترك العبادات عند الفرق الاول زيادة على عقوبة الكفر
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفرق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان متمسك بالفرق الاول بان سبب

الوجوب متقرر وصلاحيته الذممة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وليس لكن من غير معدوم في حقهم لكنهم من الاداء بشرط تقدموا الايمان كالتجيب
والحدث سخا طمان باءاد العورة فكذلك من ادائها بقدر الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لغير ذلك كان ذلك نكاحا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية لا تسمى ان زوال الحكم بسبب الشكر وسبب الجمل اذا كان من اقصيه منه لا يسقط الخطاب بالاداء بسبب الكفر
الذي هو راسل الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء اذ هي فان الايمان واجب على الكافر وكذا الصلوة
واجبة على مسلم علم الله تعالى انه لا يصلح بهذه الصلوة ولا يتصور فيها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولذا وجب لفائدة توجيه العذاب لكل من
وجبه القول المختار بالاشير اليه الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وفائدة الاداء انزل الثواب في الآخرة فكما من الله تعالى والكافر مع صفته
الكفر ليس باهل للثواب بصفته له على كفره فكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك التسعة لها على الرجل بسبب
الكناح ولا بسبب ملك الرقبة فكما من الله اذ انتقلت اليه ما هو المطلوب بالاداء انتقلت اليه الاداء وبردن الالهية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فان اهل الاداء حيث يصير اهل الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفر بالتخفيف
عليهم كما طوابع للتبعيض معنى العقوبة والنفقة في حقهم باخر اجرم من اية ثواب العباد وذاك لان الامر الاداء العباد وانه في اداء العباد
للموذي المأمور لا للمامر فالكفر لا يسمي بهذا النظر والتفقه عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايمان لا يسمي بالامر نظر الامر
للمامور ونفسه ان تخفيفه لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائه ما هو واجب عليه والكفر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفر لتفريطا عليهم والما تالهم باليهما تخفيفا وتولعه فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء الاثم لا يسمي بالتقصير
لكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قيل ان العقل لعدم اية الاداء يعني لانيثب انفس الوجوب
في جنهما مالا لعدم الفائدة وهو لا وادع من اختياره وهو لا يتصور بان الالهية وهو عليم الالهية لعدم العقل وادع على الصبي العقل الاداء
اي اداء الايمان فلما للوجوب اصل الايمان اي يتصور نفس وجوب عليه دون ادائه اي دون وجوب او انه لان الوجوب يتعلق بالاسباب
وصلاحيته الذممة والامر بعد ذلك للزام اداء الواجب على ما عرف وجوب الايمان متعلق بحدوث العالم وانه متقرر في حق انفس وذمته طاعة
للو جب لان العباد لم يكن من اختياره للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب فالتفتين فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان حصل لانه مما يحتمل السقوط
بيد البلوغ ايمذ والنوم والاعمار فكذا اذا وصف مولاة يرمه ثانيا فسقط لعذر العباد والعيا واداء كان الوجوب حاصلا واداء بشرطه
وهو الشداة عن معززة صرح وال لم يلزمه الاداء بعد كما صرح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صرح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
مطالب بالاداء واداء صرح كان فرضا لا في نفسه غير متصور بين نقل وفرض ولذا لا يلزمه تجديد الاقرار لعاد البلوغ بخلاف الصلوة فمطالبها
بالاداء واداء صرح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين نقل وهو معنى قوله صرح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها متبذرة
انذل وفرض يقع فعلا ولان انفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو اسلمت وادى هو الاسلام بعد ما عرض عليه الفاضل
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان انفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط لغيره لا يسقط بالصلوة فيقع ادائه فرضا لا محالة والصلوة لا يحتمل السقوط باعذار كثره فليسقط
بالصلوة العيا ولا يسقط احصل لوجوب استقام اثباتها فعلا وخروج السبب عن اسببيه هذا هو منتها الفاضل
الا امام ابي يزيد شمس الائمة اسلموا اى ونحو الاسلام رجمهم الله وجماعة سواهم وتقال الامام شمس الائمة الشريحي رحمه الله

الح

الامع فندى ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يقدر على حاله بالبلوغ فان الاداء منه ليس باعتبار عقله وصحة الاداء لا
 كون الحكم مشروعا ولا تشدي كونه واجب الاداء فخرنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء اسدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
 لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى كونه المودعي فخرنا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء او كان المودعي فخرنا لانه
 البعد فان وجوب المجتنب في حقه غير ثابت حتى ان ان اول المولى او حصر الجبا مع المولى كماله ان لا يودعي ولكن اذا ادى
 كان المودعي فخرنا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام حكمه وكذا لما اذا
 ادى المجتنب كان موديا لا فرض مع ان وجوب المجتنب لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما الية الاداء
 فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصري النوع الاول في تمام القاصري ثبت كذا لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قد
 نعم خطاب وهي العقل وقدرة العمل به وهي البدن والالسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وجوبه لان
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا شيا يخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فيقبل بلوغه ودرجة الكمال
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
 العقل مثل الصبي وان كان تومي البدن ولهذا الحق بالصبي في حق الاحكام فالالية الكاملة معبارة من بلوغ القدرتين
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصري عبارة عن القدرتين قبل بلوغها او بلوغ احداهما
 الكمال ثم الشرع نبي على الالية القاصري صحة الاداء من غير لزوم صفة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرته لاحلا والزامه بالقدرة له عليه شتر ما وعقلا ولوجوده اصل
 العقل واصل قدرته البدن قبل الكمال في الزام الاداء اوجب لانه يخرج في الغصم بادي عقله وقيل عليه الاداء بادي
 قدرته البدن واسمح منفي الغيا بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يوجب شرعا وعقلا ولا ولي امر حكمه ولا ولي
 العقل ولقد رجمته الى ان لا يتبدل عقله وقدرة بدنه فيقتبس عليه القوم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس الشتر
 على وجه تميز عليه التوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجرية وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي لا يتبدل لديه
 العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسرا على العباد وادارته وتكميل وصف الكمال قبل هذا العهد وتوهم لقاء نقصا
 بعد هذا العهد ساقط الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وادار الحكم معه وجودا وعدما وابتدئ كلمة
 قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يتكلم والمجنون حتى يعقل والنائم حتى يستيقظ والمراد القلم الحساب على ما قيل
 والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالالية الكاملة وهي اعتدال السحالي بالبلوغ عن
 عقل ثم الاحكام البينية على الالية القاصري منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله متعلقة بها منقسم
 الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع لوجه كالاسمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا للوجوب
 كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون لبعض مثل الصلوة والصوم والحج والكنس من
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو لغير محض كقبول الهبة والصدقة والاحتساب حسنا والاسماء والى ما هو

محض كاطلاق والعتاق والى ما هو متروك لدين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام اهبة كما ستقف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صفة الاداء تقتضى على الابهية القاصرة فلذا انه انهمير للشان صح من العصى العاتل الاسلام لعنى حق احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يخص منفعة اى صح منه ما يخلص منفعة كعتول البتة والصدقة لمخوة من العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعى لا يصح اليمان فى حق احكام الدنيا حتى يرث اباؤه الكافر لعبد الاسلام ولا تبين منه امراته المشتركة لانه مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه بنفسه كالعصى الذى لا يعقل والمؤمنون وذلك لان الشفيع انما يصير مولىا عليه من جهة غير حال محضة عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولىا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فانما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بعصم المحقق الاعتقاد ومن معرفته وليس من ضرورية ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة ثبوت فى احكام الدنيا لان اهدى ما ينفصل عن الاخر فان من يقتل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعاين الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة مومن فى احكام الدنيا ولذا كان يحرمى احكام المسلمين على المنافقين فى زمن الرسول عليه السلام ولذا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من اهل البتة تحقيق سببه فوجب القول بعصمته كما تحققت من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار وتقدري وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاتل خمينر وكلاهما فى عصي عاتل يتاخر فى وحداية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم انهم على وجه لا يقتضى معرفته شبهة فكان هو البالغ سواء والابهية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى العصى العاتل وكذا احكاما لانه ابتداء بالهدى واجابة للادعى وقد ثبت بالنص ان العصى من اهل ان يكون اديا وادعيا لغيره الى الهدى فقال الله تعالى واثناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا بد من اهل ان يكون مستديا مجيبا للدعى بالطريق الاول ولابد وجود السبب المكن من الابل لو امتنع انما يمتنع كحجر شرعى كما فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذا الايمان حسن بعينه لا يتحمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل من وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان يحجر العصى عنه ويكمل الاسلام غير مشروع فى حقته بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم ان نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقدا التزام احكام المشروع وهو دائر بين النفع والضرر حيث يكره به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة وكان نظر البيع والشرا فلا يصح منه فلما مات ترتيب عليهم من حرمان الارث والعقبة الواقعة بينه وبين امراته ليعناف الى كفر الباتى على الكفر واباؤه عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلام لان الحرمان بسبب القطع الولاية بينهما بسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف ماصحا لحقوق لا قاطعا لما ينعاف القرنة الى كفر الاخر واباؤه عن الاسلام لا الى الاسلام على انما لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قرين يرث ولا امرأة لفسد لكاحل هو ثبت بنا على صحة الاسلام وتحققه لان يكون ممتصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف لكاحل هو صحة الشئ لستفا ومن حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من شرارة الايرى ان العصى لو ورث قرينة او واهب له قرينة فليقق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والبتة فى حقته بهذا

السبب ان الحكم اذا سئل لارث واليه ثبت الملك بالعرض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبتت التمسك بناء على ثبوت الملك لا مستقروا بالارث واليه واليه هذا تحقيق الارث واليه من غير تحقيق التمسك فلا يتبع الارث بهذه الراسطة كذا لو قيل لشرع عبدك بملك شرار اب الامر وليتبع عليه لانه في اصل الشراء مؤتمرا بامره والتمسك ثبت بناء عليه كذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي من شرائع الاسلام يلزمه اذا ثبتت لاحكام الايمان بما لا غير بان اسلم احد البويه ولم يولد له وصا عدة ضرر لما قلنا ان المنظر اليه الحكم الا على ذون ما هو من الثمرات كذا اذا اسلم بنفسه لا اسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يفسد الرجل على سائر التصرف على غيره والاب لا يملك ان ينفذ عقد الاسلام له ولده بل ينفذ نفسه ثم ثبت حكمه في ولده والدليل عليه ان لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ولا يصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوت ليس بطريق الولاية ولكن مثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان العصى عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف انما سمحنا كذا في الالة فان الاب يقبل عليه وقيل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للمولى عليه لفظ اليه فلا يوجب عزرا عما هو نظر له محض بل ثبتت الامران جميعا لئلا يتفرق بطريقين قوله وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى لعصى صح منه اداء العبادات البدنية بطريق القطوع من غير لزوم معنى وضمان لان ذلك انفع محض لانه ليعتاد اداءه فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التفضل بحبس هذه العبادات ليعتاد اداها مشورع بصفة الفرعية في حق البالغين باللزم معنى اذا شرع فيها ولا لزوم تضامها اذا انسدا لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على نكاحنا عليه ثم عين لها ليست عليه لصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا انسدا لا يجب عليه شيء فكذا العصى في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيها ضررا انه في العاقل باعتبار نقصان ما له فيقتضي ذلك في الالة الكاملة دون العاصرة ولان الوجوب لما ثبتت في حقه يكون الاداء منه تبعا صحفا بالمال وهو ليس من اهل قوله ويملك برامى الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجارة المولى واذا ما يترد وبين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رجحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والتكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقارب بالفضب والاستملاك والرهن وغيره لان العصى اهل الحكم بهذا النوع من التصرفات بمباشرة المولى حيث ثبتت له حكم التصرف من ملك البيع والشحن والاختار والمهر للمولى وقد صار اهل المباشرة بها لوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برامى المولى لتحق بهذا القسم من التصرفات نفعا فيصح من العصى مباشرة برامى المولى اصابه مثل ما يصاب برامى المولى من النفع مع فصل فلم يعلم اليه لان في الصميم عبارة نوع نفع لا يحصل له بمباشرة المولى وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرة وما مباشرة وليه وذلك النفع له من ان يستد عليه احد البايين ويحصل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اى جواز هذه التصرفات منه عند الغنا م راسى المولى الى راء باعتبار ان تصوراته لما يدفع ذلك برامى المولى لتحق العصى بالبالغ وصار ينظر لما اندفع ذلك بكمال راء بالبلوغ وذلك اى ميروية بمنزلة البالغ فتمت اربع مائة وخمسة عشر رحمه الله حيث قال فينفذ جميعه الى الجاهل بمنع من كل ما يتقيد من غير من البالغين او كما ينفذ منه لعباء البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من المولى وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله نفرو

تصرفه لما كان باعتبار راي المولى فان اضماع رايه الى راي العبي شرط جواز تصرفه لغيره اما العام به اذنه للتصرف في جميع متاعه
برائه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه وكذا لا ينفذ التصرف من المولى بالعين الفاضل لا ينفذ بما يشاء العبي بعد اذن المولى او العفة
فيه ان العين الفاضل بمنزلة المنة فان من لا يملك المنة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالعين الفاضل ولو حصل
من المرفيع لغيره من الثلث كالمنة ثم العبي لا يملك المنة بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضل لانه اثنان كالمنة والمنفعة
رحمة الله يقول التصرف بالعين الفاضل تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في اكل فيه خل تحت الاذن بخلاف المنة
فانها ليست تجارة وبخلاف المولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقا بل مقيدة بشرط الا حسن والاصح ولا يبعد
ان لا يصح التصرف من المولى ويصح من العبي كما قرر بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضل من صنع التبراة فانهم يقيدون
بذلك استجلاب قلوب الجاهلين لتفصيل مقصودهم من البيع في التصرفات اخر بعد ذلك وكان بها والعين اليسير سواء وعن المجنفين
في تصرف العبي الماذون مع المولى لعين فاضل رويان في رواية اجارة ما قلنا انه صار كاللبلب بالغ باضماع رايه ليه الى رايه
فلم يكن فرق بين ان يكون معالمة مع عيني او مع وليه وبذا لانه حامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون نائباً عن وليه وفي رواية اخرى
رواه ابي التصرف لعين فاضل مع المولى شبهة النياتية وذلك لان العبي في الملك اصلا انه مالك حقيقة واصل العقل والراسي ثبت
له في شبه تصرف المالك من هذا الوجه وشبه تصرف الموكلا ومن حيث ان في رايه خلا وبخبر ذلك براسي المولى في شبهة
النياتية في تصرفه نظر الى الوصف فاعتبرت شبهة النياتية في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا تمكن فيه تهمة ان المولى
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعبي فكما لا يبيع المولى ماله من نفسه لعين الفاضل لا يبيع العبي منه لعين فاضل
وسقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع المولى بمثل القيمة او بما يتجاوز الناس في شبهة نظر الى اكل
قولهم وسقطت هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملك العبي بنفسه ويملكه براسي المولى قلنا في المجرى راي في العبي المجرى عليه اذا
يتوكل اى قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره مع لان فيه تجميع عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر
الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيما هتداؤه الى التصرفات ودرك منافعتها
ومضارها بالتجربة فكان لفتا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكانت لفتا معنا لان صحة اداء الشهادة بمنزلة
على الولاية لما فيه من الالتزام وهو ليس من اهل الولاية ولا التزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهل الولاية فيصح توكيل العبي
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والتمسك بالخصومة في العيب ونحوها لان في التزامها معنى الضرر
ولا يثبت ذلك بالا اهلية القاصرة وباذن المولى يلزمه لان قصوره انه اندفع باذن المولى مضار اهل المزدوم العدة وفي خبر
المنع وباذن المولى يلزمه مكان المراد من المجرى على هذه النسخة العبد المجرى بحكمه وان كان حكم العبي فيما ذكرنا حتى مع توكله
بدون اذن المولى كمال عقله ولم يلزمه العدة ونحو الضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه الالتزام المولى الضرر بالاذن
كن بناءً على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن لغيره الاصل بمعنى اخر فيستقيم تحريمها عليه ولا يخلو عن محل فيكون
النسخة الاولى اظهر قوله من احوال البر ليس لعقيد فان وصيته ايلة عندنا سوا كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في اوصاياه في
البرودن غير ما عين هذه الصورة ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصيته العبي فاهل المذنبية يجوزون من وصاياه

ما دام في المحرم وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الرخصة نفع محض لا يحصل له الثواب بها في الآخرة لبداء استغنى عن المال بنفسه بالموت لان
 اعدان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان ولما فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضاً والدليل عليه ان الوصية احب
 الميراث والعبي في الارث عنه بعد الموت ليسا وصى البالغ فكذلك في الوصية بخلاف تبرعه بالبنة والصدقة في حال الحيوة لانه يضر زبداً
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه للصبي في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون ولما بنفسه وقتنا وميتة بلائ
 سوارات تهل البلوغ او بعده لاننا اذالة الملك بطريق التبرع معقاة الى ما بعد الموت فيكون ضرراً محضاً فيستبرأ به الله بطريق التبرع
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل بالتفريق كالحال وهو انما حاله الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا بالتفريق
 اسما لا لا يتبرك كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع بزوال ملكه بغير
 يدل ولكن البيع في اصله لا يفسد ضرراً لم يصح وكما لو باع شيئاً من دابة باضاف قيمته لم يجز وان القلب نفعا بالتفريق احوال وكما لو طلق
 امرأة المصرة الثوباء التي تخرج اختها المؤسرة احكاماً لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضاً في هذه الحالة لان اصل التصرف من البصار
 وذلك لان في اعتباره الاحوال حرجاً فيستبرأ في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولكن سلمنا ان في الفية نفعا من حيث حصول
 الثواب ففي القول بعبودته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع لهما محضاً للموت فان قلل ملكه الى اقرار به عن غير استغناء عنه يكون اولى بهذا
 من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعاً لانه الصالح النفع الى القريب وجلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله
 لان يبع ورثتك اغنيا خير من ان تدمهم عالة يتكففون الناس فكيف لا نفعا محضاً شرع في حق العبي وفي الانتقال عنه اى من الارث
 ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعاً في حقه الا انه اى الاصل اكد اجواب عما يقال لو كان الاصل اضر رايه في ان
 لا يكون مشروعاً في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان البنية كانه فيوزان لشرع في حقه الضار كما شرع في حقه الطلاق والتمتع والنية
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور البنية ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
 اى المضار في حق العبي لانه مظنة الحرمة والاشفاق لانه ظنة الاضرار والندة كما في ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار بنية
 ولم يملك ذلك اى ما هو ضرر محض على العبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاء
 فيها هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم الضرر وعدم الضرورة والحاجة فاما عند
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الامنة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير
 مشروع اصلاً في حق العبي حتى ان امرأته لا يكون محللاً للطلاق قال وبذا وهم عندى فان الطلاق يملك بكلمة النكاح اذ لا
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى احواله ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان
 جميعاً قال وبهذا تبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
 انما في حقه غير معتبر شرعاً كبيع المحرم وطلاق البهيمه لاننا لا نسلم خلوده عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول يمينية رحمه الله ومحمد واذا اردت الفرق بينه
 وبين امرأته وكانت طلاقاً في قول جمهورهم الله واذا وجدت امرأته مجبوبة فاحصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقاً عند بعض
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب العبي من عبيد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار العبي متفقاً نصيب

حتى يضمن تيمية الغيب بركه ان كان سوسا وهذا لضمان لا يجب الا بالاعتقاد فيكفي بالادلة القاصرة في جعله متعاقبا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فنعرض ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يمكن ثباته لان الاعتقاد بالادلة القاصرة لتوفير النفع
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله باخلا القرض اي الا قراض فان القاضى يملك على الصبي ويندب الى ذلك
لان صيانة الحقوق لما كانت مفروضة الى العفاة انقلب القرض بحال القضاء لنفعا محضاً وتحقق ان القرض قطع الملك عن العيين
ببدل في ذمة المفلس اذا استردا في العادات ممن هو فقير غير على علمه لاجل محل الصدقة وزاد عليه في الثواب لزيادة الشئ
فان شبه التبرع بمنزلة الحق على مال فلا يملك القبرع ولهذا لا يملك الوصى الا ان ذلك مع من القاضى وصار هو مستند
اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى ليعدل العيين وزيادة لان القاضى يمكن ان يطلب مليا
على خلاف العادة ولا يرضى مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبذل مأمون عن التوى باعتبار الملااة وباعتبار علم القاضى
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وعوى وبنية فكان مصوناً عن التلف فوق صيانة العيين فان العيين يعرض التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض متقارباً لهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادراً على تحصيل المنافع الخاصة فذلك كان القرض
نظراً من القاضى فيملك على الصبي وضرراً من الوصى لترجح جهة التملك في حقه فلا يملك واللب في رواية يملك لانه يملك التصرف في
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملك لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى
غالباً بالاستقرار فقد ذكر في شرح وصايا اجماع الصغير لقاضى فان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً جاز لانه لا يملك عليه
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضاً لا يجوز في قول الجنيفة رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان ملياً قادراً على الوفاء وذكر
في احكام الصغار لقلاً عن المتن ان ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والغالب بقوله واما الردة فكذا بيان حكم القسم
الثاني من حقوق الردة من الصبي العاقل صيغة اى مستبشرة غير مدرة في احكام الدنيا والخرة عند الجنيفة و
محمد رحمه الله تحسناً لعلته لا يحكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحل ذلك عفواً
بعذر الصبا فبين من امراته المسلمة ويكرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابى يوسف والشافعى رحمه الله لا يحكم لصحتها
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشر اليه عبارة شمس الائمة في اصول الفقه والافان
اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الحبة مع اعتقاد الردة
حقيقة والعفو عن الكفر من غير قوة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوب منفعة وذلك لا يصح
من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر لا يشوب منفعة كالبيع فما يخص ضرراً ويجوز منه على وجه
لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو صحت ردة لوجب قتله
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردة لتحققها منه وكونها مخطوءة
لانها لا يحتمل ان يكون مشروعة بحال وانها لا تتحقق من الصبي العاقل كالايمان وثبت الخطأ في حقه
لانها لا يحتمل ان يكون مخطوءة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحرث فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يقطعهما بعذر الصبا لانها لا يقطع العبد

تقدم صغر لان ما يشبه الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان لصغر امر اعراضا على حقيقة الانسان ضرورية ولهذا
جعل الجمل من العوارض مع انه كان امرا صلي تال الله تعالى والمدخر حكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان
وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن العبد فيه اختيارا لان العبد قادرا على ازالة تعصيل لعلمه فكان ترك التعصيل بالانقياد مع لغو
عليه بمنزلة اختيار الجمل وكسبه باختيار البقار وبذلك اختلف الرق حيث لم يجبه من العوارض المكتسبة وان كان العبد يتكلم من ازاله في الاصل
برأسه الاسلام لانه ثبت جزاءه الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجزاية بل هي مثبت جبريا كالحرام والزنا والقذف والسرقة ولما ثبت
لان يكون العبد من ازاله فكان من العوارض السماوية ثم انه تقدم الصغر في تعصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
لانها مثبتان في اول احوال الادنى وتقدم الجنون على الصغر في تعصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
الجنون تقدم بيان الجنون لكيما الساق الصغر في قوله واما الجنون فمكة انا لا شئ بلوا اعمين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون بالبعد
الوقوف على حقيقة العقل ومحو افعاله فالتقل معنى يمكن به الاستدلال من التشابه على الغائب والاطلاع على حواقيب الامور ليس
بين الخير والشر ومحملة الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله لباحث للانسان على افعال مضادة لتلك الانا على
من خفيف في حلة اطرافه وقصوره في سائر اعضاءه ليسى جزوا نكم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صوره على العقل نظر الجنون كالصبا
والرق فانها من اسباب الحجر نظر للصغير والمولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارا في الشرع بالعقل والتمييز فبدونها لا يمكن
اعتبارا في الشرع فاذلك ليسد عيارا كلفا ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازه الولي فكان المراد من الحجر فيما اخرجنا من الاعتبار
من الاصل وتسمية الحجر اعمدا تسمى بخلاف الحجر في اقوال العبد والبعض لانها صادرة عن عقيدة مجوز ان لا يبر ولكنهم لم يعتبر معنى الحجر
والصبي فيكون المطلق الحجر فيها بطريق الحقيقة فاما الافعال فانها لا توجد حسا لامر ولها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فاذلك لو اخذ
بعض الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحجة وهو ثبوت الملك في المصنوع ويسقط به ما كان ضررا كتحمل السقوط
اخر به عما لا يتحمل السقوط الا بالاداء وباسقاط من له الحق ضمان المتلفات وجوب الدية والارش وفقد الاقارب فانها
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يتحمل السقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه
نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن الجنون اذا وجد شرطه وهو الاستعداد على هنيئه وكذا المحذور
والكفارات لانها تسقط بشبهات واحدا فتسقط بالجنون المنزل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والدية واما
اشبهها من الفاضل غير شرع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المقتضية قوله واذا استدلال اخره كان
القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها اصلها كان او مارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله
لان الهية الاداء تقوت بزوال العقل وبدون الهية لا تحسب الوجوب بخلاف الاغواء فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو مجز
من استحالته العقل كالنوم فكان للعقل ثابتا كما كان لكن مجز عن استعمال السيف لم يوشرك في السيف بالاعدام الا ان
علماءنا الثلاثة اسمحوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فعملوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاغواء وذلك لان الجنون
من العوارض كالاغواء والنوم وقد احمى النوم والاغواء بالعدم في حق كل عبادة لا يولد في ايجابها الى الجمع على
الكلف بعد زوالها وجعل كانهما لم يوجد اصلا في حق ايجاب الفضا لان العبادات كانت واجبة ففانت من غير حذر

فليس المجنون الموصوف بكونه عارضا بما يجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامداد الايرسي ان الشرح الحق العارض بالعدم
 في حق صحة الاداء احتج ان من لومي من الليل الصوم ثم نام او نعى حلية او جن ولم يتنبه او لم يفتق الما بعد غروب الشمس لصح صوم مع
 ان الامسكاك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد منه مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق السحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في
 حق الوجوب الذي هو وسيلة ادلى بان يكون كذلك توحيه ان الشرح الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تفرقه حيث حكم
 بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاعمال ونحن في حق الوجوب بتحقيق العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة
 متباعد في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان ادلى بالصحة فاما اذا اكثر المجنون بان استدعاء لزوم القضاء مرديا
 الى المخرج وهو الحجج في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بزومه ودفع الحجج في القضاء ونعدم الوجوب
 ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الاثباتية الوجوب الى الاداء والقضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب
 فائدة وهذا القياس والاستحسان في المجنون العارض بان بلغ حافة ثم جن ثباتا بلا خلاف بين اصحابنا فاما المجنون الاصيل
 بان بلغ مجنونا مثل الصبا عند ايجافه رحمه الله حتى لو افان قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا وقبل تمام يوم
 وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والقضاء ما فات من الصلوات عنده وعند محرم وهو طاهر الرواية
 هو بمنزلة المجنون العارض وتميل الاختلاف على العكس فبما الفرق ان المجنون الساهل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان البياض
 لافته فيه فانه لعن قبول الكمال بمقتضيه على ما خلق عليه من اصف الاصل فكان امر اصليا فلا يمكن المحاق بالعدم فيلزمه محقق
 مختص على السهل فاما الساهل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاحضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على الحل الكمال
 بل هو اقفة عارضة فيمكن المحاق بالعدم عند استيفاء الحجج في ايجاب المحقق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان المجنون الساهل
 قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله من امر عارض على اصل النخبة لانقصان جبل عليه فاما
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحده الاستدراك اذا علم ان الاستدراك في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثر
 الموقعة في البحر لان المجنون اذا استدلا بدس ان يكون ايجاب العبادات معه موقعا في البحر لانه لا يمكنه اداء العبادات مع
 المجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال المجنون اجتمعت واجبات حال المجنون وحال الافاقة في وقت واحد
 فيخرج في ادائها اكثر مما شغل لما لم يكن الكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبارا واما وهو ان يستوجب العذر وظيفته الوقت الا ان
 وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت تعصيف نفسه فوكدت كثرتها بخولها في حد التكرار فمد الاستدراك في الصوم بان يستوجب
 المجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افان في جوف من الشهر ليليا او نهارا لا يجب على القضاء وهو ظاهر الرواية
 رذكرك في الكمال نقلا عن شمس الأئمة الامكوا في ادله كان ميقنا في اول ليله من رمضان فاصبح مجنونا وهو حجب المجنون بالي شهر
 لا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل لا يصام فيه وكان المجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افان في ليلة من الشهر ثم اجمع مجنونا
 ولو افان في يوم رمضان في وقت النية لزومه القضاء ولو افان في ليلة فقلعوا فيه ولا يصح لاي زمة القضاء لان الصوم
 لا يقتضيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب احدها انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار

تأكيد المصنف الأكثره فان اصل الأكثره يحصل باستيعاب المحبس واسما للصار الى الموكود الم يرد الموكود على الاصل رضى بالالموم
يزداد الموكود على الاصل او لا ياتي وقت وظيفة اخرى بالم يمض احد عشر شهرا فيزداد او لا يعجل تا لبعاء على الاصل وهو فاسد ولا يلزم
عليه زيادة المراتين على المرة الواحدة في الوضوء فانما شريعت لتأكيد الفرض مع انها اكثر عدد من الاصل لانها لم تشدح
شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائدة سنة وسنن والنوافل وان كثرت لا يماثل الفرض فلا يرد ونقصا لان
المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كما لا يصلح فلم يحجر ان يكون مثالا وانما
ان الصوم وظيفة سنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقات كما لا يصلوات الخمس وظيفة اليوم والليدة وان كان
اداءها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة
صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر وخل وقت وظيفة اخرى اذا الاستيعاب لتحقيق الالوجود غير من الشوال
فكان المحبس كالتكرار بتكرار وقته وتأكيد الأكثره به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب كما كان في امثل احوال البو حنيفة والبولو
في الصلوة على ما استقره قوله وفي الصلوة ان يزيد المحبون على يوم وليدة اقلعت اصحابنا رحمهم الله فيها يحصل به التكرار فاشترط
دخول وقت نفس التكرار الصلوة في حد التكرار بان ليس الصلوة سنا لان التكرار تحقيق به واعتبر البو حنيفة والبولو يوسف ذول
وقت الصلوة في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليدة باعتبار الساعات واليدين لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف
تظهر فيها اذا جن لبد طوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب
عليها القضاء لان الصلوة لم يسرها فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة وعندنا لا قضاء عليه لان وقت الصلوة هو
وهو اليوم والليدة قد دخل في حد التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في تمام مقام الواجب الذي هو سببه
لايسر على الكلف باسقاط الواجب عنه قبل حيدورته كذا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة اعي الاستداده في حق
الزكوة ان يستقر جنون المحول عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن حميفة وهو مروى عن ابى يوسف
في الامالي قال صدر لنا منه ابو اليسر وهذا هو الاصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول سنة الثانية وروى مشاهير عن
ابى يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة ملحق بالاقبل لان كل وقتها المحول الا ان سدل جبال قدرنا
باكثر المحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة اليسر ونف على الكلف من اعتبار تمامها لان اقرب الى سقوط الواجب
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة اليسر من اعتبار حقيقتها واذا زال المحبون قبل الحد الذي ذكرناه في
كل عبادة منه وانما كان على الاختلاف المذكورين ابى يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبينا في حق الزكوة فيها
اذا بلغ العصى بموتها وهو ملك لعتاب فزال جنونه لبد مضى سنة شهر ثم تم المحول من وقت البلوغ وهو متيق وجب عليه الزكوة عند محمد
لانه لا يفرق بين الاصل والمأرضى ولا يجب عند ابى يوسف قبل استتال المحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة العصى الذي بلغ الا
عنه ولو كان المحبون عارضا فزال لبد سنة شهر يجب عليه الزكوة عند تمام المحول بالافاق لانه زال قبل الاستداده
لكل ولو زال المحبون لبد مضى احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان امليا او عارضا لوجود الزوال قبل الاستداده
واساواة الاصل والمأرضى عنده وعند ابى يوسف لا يجب لوجود الزوال لبد الاستداده قوله وبما كان حسنا لا يحتمل غير مثل

الايمان بالله تعالى مشروع في حق بطريق التبعية كما شرع في حق العبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لا بوجه او لاحد مما
 وما كان تبعا لا يحتمل العفو مثل الكفر فتثبت في حق بطريق التبعية الفياض ان يصير مؤمنا تبعا لا بوجه لان انصرف العباد وان كان غير ثابت في
 حقه ان الكفر بالتدبر وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده لبدية حقيقة من الابوين واذا ثبت في حقها ثبت في حقها ايضا لانه تبع لها في
 الدين لا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حق بطريق الامالة لعدم تصور ركنه منه وانما ثبت بطريق التبعية فاذا اردت البراءة ونالت
 التبعية في الاسلام لا وجه له حمله سلبا بطريق الامالة فلو لم يحكم برده لوجب ان تغفر وتماوه هو فاسد فليس من القول بثبوت الردة في حق
 ضرورة وانما ثبت الردة في حق تبعا اذا بلغ خبره او البراءة فارتد او لحق به بدار الحرب بان لحق به بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا ثبت
 الردة في حق لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستفاد باحد الابوين وبالدرا فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثره اذ اراد
 لانه خلف عن الابوين ولذا ردك فاعلم اسلاما والبراءة مسلمان ثم من فارتد ولحق به بدار الحرب لم يصير تبعا لها في الردة لانه صار اصلا في
 الايمان فلا يصير تبعا لعهده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قاتل ثم جن لم ينج البرية لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه ولو لا احقا
 والاقرار فلم يعدم ذلك بالاسباب التي اقرضت فبقى مسلما كذا في كل عام مع قوله واما الصغير فانه في اول احواله مثل الجنون والسقط
 عن الصغير السقط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التبعية به لوجه لانه اسي الصغير الضمير راجع الى مدلول الصغير عديم العقل والتمييز كالجنون وان
 معنى جميع الحيوانات به لغيره فيحتاج اليه من النافع والضار التي يتعلق بها لقاؤه وركبه الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان
 به يدرك عواقب الامور وحالات الاشياء او قد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذني حالته لانه قد يكون للجنون
 تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامر من واما اذا عقل اى ترقى العصى عن اولى درجات الصغير الى اوساطها وظهر فيه شيء من ان العقل
 نقدا صاحب خبر اى لو حاسن الية الا وارتكاز ينبغي ان يثبت في حق وجوب الاداء بحيث لك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب
 ضراب من الالبية لانه ناقص العقل بعد ابقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى بهذا العذر لا يحتمل السقوط عن البالغ من
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات وشمل الحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط باعذار تحيل النسخ في نفسها واشتبهت
 باسباب جليته مثل الوقت والمال واليبس فيجزان ليقتطع بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وان لا يحتمل تلك الاسباب اسبابا في حق العصى
 لعدم الخطأ لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض واسم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اليه واسم منه ومن التمييز
 والرد والى فكان وجوب التوحيد والحداد بامام الالوهية لكن قد يعذر العبد في الاداء بعد حقيقة او قد يرى مع ابقاء الوجوب كما يعذر
 في اداء الصلوة بعد حقيقة او قد يرى كالتنوم وفقد الطهارة مع ابقاء الوجوب فلا حرم اذا اداءه العصى كان فرضا لا نفلا على
 ما سبناه قوله وحمله الامر اى الامر الكلى في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن العصى العمدة اى يسقط عنه عهده ما يحتمل العفو
 والرد بالعمدة ههنا لزوم ما يوجب التبعية والواحدة وقيل العمدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوه واسم لما حصل من العرف
 ويصح منه وله اى من العصى بان يباشر بنفسه للعصى بان يباشر غيره لاحلها بالاحقة فيه اى لا ضرر فيه لقبول الية ونحوه مما هو وقع محض
 لان الصبا من اسباب الرحمة ليعا فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرا لقلوبه عليه السلام من لم يرحم صغيره فانه لم يرحم
 كبيره فليس من اجل سبب العفو اى من كل عمة تحتمل العفو اى جعل الصبا اسبابا لا سقط كل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجه
 واخر من الردة فانها لا يحتمل العفو ومن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصالح المستحق وتعلق بقاء سببها فلا يمتنع

وجوبها بسبب العباد كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر ولذا هي ولان العباد سبب العفو عن كل عهده يحتمل العفو لا يحرم العصى عن الارث
 بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لا موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فليسقط لعذر العباد وكحل
 كان المورث مات خشف الفقه ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل العصى لا يمنع سببا للعقوبة لعقود معنى العجائية في فعله بخلاف لدية
 فانما تجب بعصمة الحمل به بل لو جوبها عليه اذ العباد لا ينفى عصمة الحمل ولا يلزم عليه اى شيء عدم حرمان العصى عن الارث بالقتل
 حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد العصى العاقل والعاذ بالشدة او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قرينه لان الرق ينافي ابيه الارث
 لان ابيه بائنه الملك اذ لو راثه خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سببه ولان تورث الرقيق عن قرينه اشد ريبا لادب
 من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لولاه وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث
 وكذلك الكفر اى كالفري ان ينافي الارث لان الكفر ينافي ابيه الولاية على السلم لقبوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
 على المؤمنين سبيلا والارث منبى على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبرنا عن زكريا عليه السلام فنبى من لذك ولدا
 يرثى فانه يشير الى ان الارث منبى على الولاية كذا ذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقييم والادام بحق وهو الارث ههنا لعدم
 سببه وهو الولاية كفاى الكفر وعدم ابيه اى ابيه استحق او عدم ابيه بحق للشخص كفاى الرق لا العذر اى عقوبة ولا يمتنع
 بسبب العباد الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة وكذلك ذواته
 ايشع اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في حاشية الكتاب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالبيت فقرة
 بوزوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط ابيهة كالبحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يحسن كفوفه
 من ابيه الارث سلفا فانه يرث من كافه اخر وذلك لا يثبت بدون الولاية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
 اصلا فلم يكن اهلا للميراث لوجه جعل الكفر منبى للسبب والرق منبى الولاية فعلى هذا يكون الاتصال بالبيت مع الولاية
 سببا فبان ان الولاية تسمى ابيهية قوله واما العتة لعبد البديع فكذا العتة اذ توجب خلافا في العقل فيصير صاحبه مختلا كلامه في شبه
 بعض كلامه كلام الفقهاء وبعض كلامه كلام المجانين وكذا سائر امور وكذا ان الحقون يشبه اول احوال العباد اى عدم العقل
 يشبه العتة احوال العباد اى وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فكما الحق المجنون باول احوال الصغير في الاحكام بحق العتة اخر
 احوال العباد في جميع الاحكام ايضا حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها العباد مع العقل فصيح اسلام العتوة
 ولو كلف في بيع مال غيره وطلاق منكوبة غيره واعتاق عبد غيره وبيع منه قبول ابيهة كما يصح من العصى كذا اى العتة يمنع العتة اى
 ما يوجب الزام شيء فيه ومضرة كالعباد فلا يلزم العتوة في الكوفة بالبيع والشراء نقد الثمن وتسليم البيع ولا يرد عليه البيع
 ولا يؤمر بالتقصير فيه ولا يصح طلاق امراة لنفسه ولا اعتقائه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون
 اذن الولي لان كل ذلك من العتة والكفر ولما ذكر ان العتة ساقطة عن العصى والعقود لترسم عليه وجوب ضمان ما
 يملك العصى والعقود من الاعمال عليهما فانه من العتة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك
 من الاموال فليس لعبد اى ليس من العتة المنقبة عنها لان المنقبة عنها عتة يحتمل العفو في الشرع وضمان
 المتكفل لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العتة اذا استعملت في حقوق العباد اى يرد سببا ما يلزم بالعقود

في انفس الاستعمال وهو المراد بها جهتها ونهال المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة كذا في الضمان بشرط جبرالما استهلك من
الحمل المعنوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك سببا معذورا او معتقدا اي بالقار معتقدا لا يثاب في عصمة الحمل لانها بائنة للحاجة الجبر
السبب لتعاقب بقائه وقوامه صالحه وبالصلب والعلة لا تزدل حاجته اليه عنده في معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعد
ايعتاد العتة بخلاف حقوق امر فانها تنجب بطريق الابتداء فكذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق
الواجبة العقود لا نهالما وجبت بالعقل وقد خرج كلامها من الاعتبار عند استلزام المضار لم يجعل العقود اسبابا بالتلك المحقق
حقها قوله ويوضع منه اي من المعنوه الخطاب كما يوضع من الصبي واليحب عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات
كما في حق الصبي وهو اعتبار عاقبة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقديم ان حكم العتة حكم الصبي لاني حق العبادات
فانما تقطبه الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبي لانه وقت سقوط الخطاب وذكر من هذا السلام روح
شهير الى هذا القول ان بعض اصحابنا روى ان العتة غير ملحق بالصبي بل هو ملحق بالمرء حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
تمنوا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوة لا يفتق على عواقب الامور كعصى ظهر غيرة تليل عقل وتحققنا
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب من الصبي كما اثر عتة العقل في عتة في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عتة في سقوط
بان صار مجنونا لانه لا اثر في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بعد وقت هذه الآفة كان البلوغ ويذهب سوابق الخطاب يسقط من
المجنون كما يسقط من الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدى الى تكليف ما ليس في الواسع ويسقط من المعتوه كما يسقط
من الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يفتق المخرج منه نظر له ومرتبة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه وغيره كما
على الصبي لان بئوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل بئوت النظر والمرحمة لانه دليل الخبز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف
بنفسه فلا يثبت له قسمة الموقوف على غيره لانه عاجز ولما جاع الشئ من اول احوال الصبي والمجنون من آخر احواله والعتة ذكر
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانا يفترق المجنون والصغرى لافرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله
الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العوارض اي المجنون غير محدود واذ ليس لزواله وقت معين فينظر له فقيل اذا سلت امرأة المجنون
على ابيه وامته الاسلام في الحال فلا يوافق العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه البطلان حق المرأة والصغير محدود فوجب تأخير العرض
الى طموه ارشده العقل حتى لو زوج النضر في ابنه الصغير الذي لا عقل امرأة نصرانية واسلت المرأة وطلبت الفدية لم يفرق بينهما في
عليه حتى يعقل الصبي والايحجب عرض الاسلام على امد في الحال لان للصغير حق الانساك للنكاح باسلامه مثله في التعجيل لقويته وليس
ترك الفدية الا ماخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي اوانه معهود على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان التأخير اولى فاذا قل
عرض عليه القاضي الاسلام فان علم والافرق بينهما وانا مع العرض وان كان الصبي لا يخاطب باسلام لان الخطاب انما يسقط منه فيما هو حق
المدون حق العبادات ووجوب العرض منها حتى المرأة فيتوجب الخطاب عليه ولا يوافق الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا حتى
الاباء منه فلا يوافق حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجاسع قوله وبالصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض
في الحال كما لا يفرقان في سائر الاحكام متى لو اسلت امرأة المعتوه الكافر سبب العرض عليه في الحال كما يجب في
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجوده على العقل كاسلام الصبي

العاقل نص على صفة اسلامه في حق الجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفيد العرض عليه فوجب العرض على وليه
 ودعا للنظم من المرأة بقدر الاسكان وانما قيد المعتوه بالعقل احراز من الجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والجنون وان
 في وجوب العرض في الحال قد اختلفا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق الجنون العرض على وليه دون نفسه
 فحصل ما ذكرنا ان الجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارق ما في ان الواجب في حقه العرض على وليه
 وفي حقه العرض على نفسه ويفارق الجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه التغير الذي
 لا يعقل في الوجوب في الحال وبساوويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذلك قيل النسيان
 يعتبرى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويطلق المراد من التعريفين بالنوم والاعمال
 وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمعنى عليه فانها
 خرج بالنوم والاختلاس ان يكونا احالين باشيا كانا يعلمتاها قبل النوم والاعمال وبقوله لا بآفة عن الجنون فانه جهل بما كان
 يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرامات كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للنسيان ما نغصه من الطبع ما يرد من الذكر فيها
 وقيل هو امر بربيع لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينال في
 نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لان الاكل بالالمانية وايجاب الحقوق على الناس لا يودى الى ايقاعه في الجوع والحر
 به اذا الانسان لا ينسى مبادات متواترة تدفع فيه حركاته فلا ينسى كالاكل والنوم لكنه اى النسيان اذا كان غالباً في حق من حقوق
 صاحب الشرع بحيث يلائمه واراد باللائمة ان لا يخلق الطامة منه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
 لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سبب الغفلة
 من غير عادة والتسوية في الذبيحة اى وشمل نسيان التسوية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفاً وسهية لتفوق الطبع
 عنه وتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسوية في تلك الحالة اشتغال قلبه بالخوف
 جعل خبر لكن اى جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المظلم لوجوده في الصوم وجعل كان التسوية
 قد وجدت في حق الذبيحة وانما جعل التسوية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحمل ومنه عدمها الحرمة وهما من حقوق
 الله تعالى عز وجل لانه اى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه يمنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية
 فيصالح سبب للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبب للعفو لوجه حتى لو اختلف مال النسيان ناسيا يجب عليه ضمانه
 لان حقوق العباد محترمة كما هي بل لا ابتداء لانه ليس للعبد على العبد حق الا ابتداء لحقه في نفسه وهي محترمة فيتم حقها فيقول
 بها قوله امم كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتداء لانه
 جل جلاله غنى عن العالمين وله ان يتلوه مباداة بل شاء ان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتداء لانه لم مع فناء من افعالهم
 وقال الله تعالى ومن جاهدنا ناسيا بغير نفسه ان الله غنى عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز لعدم
 العلم فيجوز جعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه قوله ولذا اى ولان النسيان انما
 جعل عندنا قلنا ان سلام الناس لما كان غالباً بان وقع في القعدة الاولى على نسيان العقد الاخرة لم يقطع

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للصلي سبب تذكره انما الله مقدمة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصلوة
 فيجعل مذكرا لحوادث السلام في غير حالة العقدة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان سبب النسيان في الصلوة
 له فائدة من النسيان اذ انظر اليها فكان وقومه فيه لغلة وتقصير فلا يجعل مذكرا لانه ليس في معنى النسيان المنع من ما به قوله والناموس
 فكذا النوم فمرة طبعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة من العمل به سلاستها واستعمال العقل
 مع قيامه فيجبر العبد به عند اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معدته لانه تنحصر في الدماغ الرشح
 النفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه فيجبر العبد به وقوله فعجز عن كذا ليس بتجديد النوم اذ الانما ونحوه داخل فيه لكنه بيان
 اثر النوم وقوله فاجب تاخير الخطاب لانه انما يتبع قوله فعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
 عجزا عن كذا كان كونه تاخيرا حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالاتجاه واحتمال خلفه وهو المقتضى
 تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يقطع اصل الوجوب وانما يقطع وجوب العمل الى اخر القدرة لان يطلو
 زمان الوجوب فيحين تنذرية فاعمالا للخروج والنوم لا يستدعي عادة بحيث يخرج العبد في وقتا ما يغفوه فسر حاله لانه لا يستدعي ليا
 ومنها عادة فلم يقطع الوجوب به لانه لا يخل بالالمية وقوله فطلعت مباراة نتيجة قوله وهو بيان في الاختيار يعني لما كان في النوم
 للاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للناظر تميز بطلت مباراة فيما بين على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والشراء
 صار كلامه لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا اقر الصلوة في صلوة فاما وهو ناظم
 لم يصح قرأته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقياسه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدورها من
 اختيار واما العقدة الاخيرة فلان النص فيها من محمد رحمه الله وقيل انما تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من
 جملة الفروض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشيء ما يفسد به ذلك الشيء وتفسير الصلوة لا يقع بالعقدة وانما يقع باقيام
 والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو ملكت لا يصلح فقام وقرار وركع وسجد بحيث في يمينه ولو كانت العقدة من جملة الامكان
 لتوقف الحث عليه فان الحث في اليقين لا يتحقق الوجود ذلك الشيء وبناء على الاستراحة فبان انما بالنوم فيجوز ان
 سحقت من الفرض بخلاف سائر الافعال فان بناء على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم وذكر في منية اذ انما في العقدة
 كلما عليه ان يقعد قدر التشديد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب من الفرض لان الشرح جعل النائم
 كالمتيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تفسد صلوة لانه ليس بكلام بصدوره ضمن لا تميز له وهو
 مختار الشيخ الامام في الاسلام وذكر في المعنى وقام في قاضي خان والخلصان صلوة والخلصان صلوة تقصد من غير خلاف وفي النوادر اذا تكلم
 في الصلوة وهو في النوم تقصد صلوة هو المختار فاما اذا التقطت النائم في صلوة فلاروايه فيها عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفني تقصد صلوة
 ويكون عدنا لانه قد ثبت بالنص ان التقية في صلوة ثلاث ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولما فرق في الاحداث بين النوم واليقظة لا أثر لاختياره في الغسل كما
 لو انزل الشهوة في اليقظة وتفسد صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المعنى وعن
 شهاب بن اوس من ابي حنيفة انها تكون حدثا ولا يفسد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويثني على صلوة بعد الانتباه لان فساد الصلوة
 بالعمية باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار فاما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يتبع بالنوم فلا

القيمة في هذه الحالة حدثا ساهيا بمنزلة الرماح فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلوة ولا تكون حدثا وهو البذر كور في عاصفة
 نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القيمة والنوم كالتيقظة في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا واما
 كونها حدثا باعتبار معنى الجنائية وقد زال بالنوم الا ترى ان قيمة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا زال معنى الجنائية
 من فعله ومختار المصنف ونحو الاسلام جميعا امدانها لا تكون حدثا زال معنى الجنائية عنها بالنوم ولا تقصد الصلوة ايضا
 لان النوم يبطل حكم الكلام فبتين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الأخيرة وحده قوله والاعمال
 كذا لا غنى فتوريزيل القوي ويعجز به ذوالعقل عن استعمال قياس حقيقة كذا فسر الشيخ ابو المعين رحمه الله وكانه وادفوتوا
 غير طبعي والادخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقول زيل القوي انما يخيل بالالبية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
 لا يوجب عدم العقل فبقية الالبية ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار ووجب مجزأ عن استعمال القدرة اوجب تأخير
 الخطاب بالاداء وبطمان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاعمال أشد
 النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اميلة اي طبيعة بحيث لا يخلو الانسان منه في
 حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققت العارضة فيه باعتبار انه لا يذم على معنى الانسانية ولا يزيل أصل القدرة
 ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وممكن ان الله بالتبعية وهذا اي الاعمال عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة
 حياته فكان اقوى من النوم في العارضية ثانيا في القوة اصلا لما بينا انه مرض فزيل الفتوى ولهذا لا يمكن ان الله يفعل احد بخلاف
 النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه أشد من النوم كان الاعمال حدثا في كل الاحوال مسطوحا كان
 او قاعا او قاتما او ركعا وساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه باه لا يوجب سترغا المفاصل الا اذا غلب
 فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاعمال البنا قليلا كان الاعمال او اكثر اسطوحا كان البعني عليه غير مسطوحا
 من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جوار البنا ولانه فوق الحد
 في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال يخل بالعقل وكل واحد منها يؤثر في المنع من الاداء لانه منقر الى كل واحد
 منها كذا في بعض الفتاوى بخلاف النوم لانه لا يخل بالعقل باصل الخلفه فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرماح وذكر
 في فتاوى قاضي خان اذا انفس في الصلوة من غير تعذر فالناما حتى اصطحب فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم تقصد
 صلوة لانه حدث ساهي فله ان يتوضا ويبنى وقيل لا تقصد صلوة ولا يتنقض طهارته كما لو نام في السجود قاعا اذا نام مسطوحا
 متعمدا ينقض وضوءه وبطلت صلوة بلا غلات واعتبر استداد الاعمال استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقطت الصلوة اذا
 استند ولم يعتبر استداد النوم في شئ اصلا وكان المقياس ان لا يسقط بانها بشئ وان طال كما ذهب اليه بشئ من جنات الرمي لما
 يزيل العقل ولكنه يجب خللا في القدرة الاصليه فيؤثر في تأخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاعمال
 قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر احتسب بان يقصر عادة وهو النوم لا يسقط القضاء واذا طال اعتبر بان
 عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم استداه في حق الصلوة ان رتد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عندنا في نفيته
 رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

في الجنون وقال الشافعي منه استداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغنى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه
 القضاء لان وجوب القضاء يمتنع على وجوب الاداء و فرق بين النوم والاعمال فان النوم من اختياره بخلاف الاعمال ولكن تخسنا
 بحديث على رضي الله عنه فانه اغنى عليه اربع صلوات فقتلن وعملن يا سر اغنى عليه يوما وليخففني الصلوات بل اشد من مرضي
 منه اغنى عليه اكثر من يوم وليخففني الصلوات فخرنا ان استداده في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
 لا يعتبر استداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغنى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد بضيعة يلزمه القضاء ان يتحقق ذلك
 الا عند الحسن البصري فانه يقول بسبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاعمال و وجوب القضاء يمتنع عليه
 وقتلنا لان الاعمال عذر في تأخير الصوم الى زواله لاني اسقاط لان سقوطه بزوال الالبته او بالخروج ولا تزول الالبته به لما
 بينا و لا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكسر وجوده واستداده في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب
 وحيوة الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرا فلا يصح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداده فخر نادري وجوب جرافيج اعتبارا
 قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
 هو عبارة عن ضعف حكمي يتيم الشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات و آخر
 بالحكمي من المحس فان العبد ربما يكون اقوى من الحر صلا لان الرق لا يوجب خلا في سلامة العينة نظرا و بالهنا لكنه وان تولى
 عاجزا عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج والمالكية المال وغيره لا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى
 ملكوا بالاستيلاء ثم ان نفر فانهم نافذة وانكتمت صحته وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما حكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم
 بالنسبة اليها حتى صاروا عرضة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الا حازبنا على ديانهم فيما بينهم بالحرة فيثبت هذه الاحكام
 في حقهم شرعا اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه ابتداء بثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وعصوا
 انفسهم لمحققة بالجدات حيث لم ينفعوا بعبقولهم وسمعون وابصارهم بالتامل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله جاز
 هم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبادة والحلقم باليهاتم في التملك الابتدال
 ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في مال البقاء
 ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراد على فيه معنى الجبر ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يعق العبد
 رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو كالحراج
 فانه في الابدان يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبداء على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم
 ارض الحراج لزم عليه الخراج والعرضية المعترض للامر اي الذي انصب لامر فعلته من العرض يقال فلان جعل عرضة
 للبلاد اي منصوبا بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايما لكم اي عرضا لها فيبذلوه بكثرة الحلقين
 به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنصوبا للتملك والابتدال اي الاستهان قوله وهو وصف لا يخل
 التجزى اصله التجزؤا بالهجرة لكن الفقهاء ليسوا الهجرة تحقيفا كما هو مذهب بعض العرب في المموت فصار تجزؤا بالواو ثم
 قبلوا الواو لو وقع ما طرأ فاما فقهاء التجزى وشبهة توضع والتوضي اي الرق لا يحل التجزى ثبتا وزوالا وقال محمد بن سبله

من مشائخنا انه يحمل التجزى بتوحيه الامام بلدة وراى الصواب في ان يسترق النصف فم ونفذ ذلك منه والاصح انه لا تجزى لان سببه وهو القدر لا تجزى اذا لا يتصور قمر نصف الشخص شاعدا ون النصف والحكم تبني على السبب كذا في المبسوط ولا الكفر وهو لا تجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شاعدا ون النصف والحاصل ان الحمل لا تجزى في قبول هذا الوصف كما تجزى في انصافه بالعلم والحمل وكما ان المرأة لا تجزى في انصافها بالحمل والحرمة والمراد من التجزى وعده فيما نحن بعده من المسائل ان الحمل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك والاتصاف بيقبل التجزى او لا يقبل فانهم ثم استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجاسع من غير ذكر خلاف فدل انه مذنب اصحابنا جميعا انه يحمل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له لاني النصف حتى لو انضم اليه مثل لم يجعل بمنزلة تجزى واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو عند الرق لا يقبل التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة من قوة حكمية يصير الشخص به ابلا للملكية والشهادة والولاية ونحوها من يد المستولى حتى لا يملكه وان قدره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وشبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض المشايخ وبعضهم ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الجاسع للغير عنه للتجزى بثبوتها واولا اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من ابيهن يجوز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالاجماع وينزل عن النصف البيع لا غير واذا عرفت احكام لرق والعتق والملك في التجزى وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في التجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رهما اعدا الاعتاق لا تجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسره فالكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار الاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعتاق وهو العتق تجزى لا يمكن الفعل وهو الاعتاق تجزى ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطلاق لما لم يكن تجزى لا يمكن التطلاق الذي هو الفعل مستجريا ولا وجه للقول يتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستجى بثبوت العتق في الكل وقال ابو صيفه رحمه الله الاعتاق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبدا لعتق الكل ولكن عند الملك الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقه في ملكه بل يصير كالكتاب حتى كان احق بمكاسبة ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتعجز بخلاف الكتاب لان السبب في حق الكتاب عقله يحل الفسخ وهو الكتاب والسبب ههنا انه الملك لا الى احد وذلك لا يتحمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبدا عتق بقبته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى يصير مطلقا خارجا الباقى الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستد ام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك البعين بالقول في تجزى في الحمل لا البيع وذلك ان نفوذ تصرف المالك بقبته ملكه وهو مالك للباية دون الرق لانه اسم لصفت شرعية مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حق على الخلق فيكون جزاؤه قتاله لحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقرار الملك ببقاء الرق في الحمل لا يدل على انه مملوك

لتعلق بانوثة فانها شرط الملك فلو تابدان وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال متجزى كالشواب الا انه ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطا يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتاقا بواحدة واسطة ازالة المالية على معنى انه اذا اتم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لان يكون فصل الزيد ملاقي الرق كالقتل فعله لا يحل الزوج وانما يحل لبينة ثم تزويج الزوج ينقض البينة فيكون فعله تنكها او كثر القرب يكون اعتاقا بواحدة الملك لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى الى آخره قوله وصار ذلك ما ي اسقاط الملك الذي هو متجزى لقبوت العتق الذي هو غير متجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لاجابة الصلوة فانه متجزى حتى كان فاسلا بعض الاعضاء متطهر او مزينا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اجابة الصلوة التي هي غير متجزية اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتجريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي خير متجزية كان سوا قع الطلقة والطلقتين سطلما ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازالته الملك من البعض حق العتق لان ازالته لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التبريد والاستيلاء ولما استحق العتق للحال ولم يحل النقص وجب بكملية من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتباً بن حر وعبد ولان في الكتابة تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الامارة فالما حصل ان الاعتاق عندهما اثبات العتق قصد ازالة الملك منهما واشباهه بازالة الرق الذي هو ضده واما التجزيان فلا تجزى الاعتاق واذا لم تجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وارتفاع نصف الطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبوت العتق منها لانه لان المرأة انما تصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقق في الملك وهو متجزى فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا قوله وبذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احترافا لفظا الاشارة من النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال نيابة في مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية لا لايعني مملوكية من حيث المالية لاس حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون بالكاس هذا الوجه لان مالكية تعني القيد والمملوكية تعني من العجز وبما متناقيان فلا يجتمعان سببه واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال الكمال من حيث انه ادمي لاس حيث انه مال كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قيل بمالكية من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون المال مال الكمال وذلك لا يجوز لان المال كمتبدل للمال والمال متبدل ولا يجوز ان يكون المتبدل متبدلا في حالة واحدة بجناس مال ليس بمال لان الضرورة داعية الى اشباهه كذا في بعض الشروع ولا يخفى اعم وبما فالاولى ان يمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق ابيته ملك التصرف كلابقي ابيته ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه جازا وتزوجا وقد قامت له ابيته بالتصرف وكان نائبا عن المولى حتى باشره بامرء ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذاته حتى ان المولى لا يملك الشرا بشرن يجب في ذمة عبده ابتداء فيقرب الى ابيته في ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالمحمد ودود القصاص يبقى مال ذلك التصرف كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الحكم بغيره

على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمالك بالتسيري وان اذن له المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاقى لانه من احكام الملك
 كالاعتاق وقال مالك يحجز لهما التسيري لان ملكا لمعتق ثبت بالنكاح اقوى مما ثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه ومبناه ملك
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم الملية فكذلك خلاف النكاح ولا تاتى لاذن المولى في اثبات الملية انما يثبت في اسقاط حقه عن قيام
 الملية العبد والمسيرة الامة التي بواستها يتبين اعدتها لا على فعلية من السير وهو النكاح يقال تسيرت جارية وتسيرت كالتقال تظنت وتظنيت
 وخض المالك بالذكري ان حكم المديركذلك انه صار حق بكتابه لحرية يدا فيهم ذلك جواز التسيري له فزال الوهم بذكره قوله ولا يصح منها حجة
 الاسلام يعني لما ابطال الرق مالمية المال لا يصح من العبد والمالك حجة الاسلام حتى لو جابقع نقلا وان كان باذن المولى لان القدرة
 والاستطاعة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها تافح البدن والمال والصيد لا يملك شيئا منها انا المال فلما قلنا واما المنافع
 فلان المولى للملك رقبته كانت المنافع مادية على ملكه لان ملك لذات ملته الملك للصفات وكانت النافعة للمولى واذا اعدت القدرة اصلا لم
 يثبت الوجوب الا ما همس عليه اى على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي تجعل بها الصوم الفرض
 والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها متع على اصل الحرية واذا كان كذلك ان الحج المودى قبل وجود شرط فاعلمنا
 عن الغرض بخلاف الفقير اذا جزم استغنى حيث صار مادي عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما بشرط التمكن من المولى
 الى موضع الاداء فبأي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا للنافعة التي هي حقه فكان قرضا فاما سائق العبد
 فلولاه وباذن المولى لا يخرج النفع من ملكه فاما وقع اداؤه بملك لغيره فلا ياتى به الغرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تاتى به
 تحميل للمال وهو للمولى لان نفسه وبها بخلاف الجمعية اذا باذن المولى حيث يقع عن الغرض لان الجمعية تودى في وقت الظاهر خلاف الظاهر
 ومنافعة الاداء الظاهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعية بمنافع مملوكة له فجاز عن الغرض كذا في المبسوط قوله الرق لا ياتى في الملية
 غير المال فهو النكاح والدم والحياة لان الجمعية مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمتنع الملية
 لهذا الاشياء فكان في حق هذه الاشياء سبعا على اصل الحرية لا منها من خواص الانسانية والمفروضة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا
 لان العبد مع صفته الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون ابا القضاة بها وهو لا يملك الانتفاع بها للمولى وطبعا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بها
 مولاه اكلا ولبساعدا الحاجة وليست للملية ملك السمين فاذا لا طريق له لدفع هذا الحاجة الا بالنكاح فيثبت الملية النكاح وانما يوقف نفاذه سنة على
 اذن المولى دفع الضرر منه فان النكاح مستلزم للدم وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذ لم يوجد بالخر يتعلق
 وبالميتا حق المولى فلم يكن يدرى من اجازته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه من الملية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو
 اجاز بدون الاعتاق كان المالك ليضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فنعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد والمولى
 للنكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لاننا نقول انما يملك اجباره حين
 الملك من الزنا الذي هو سبب لملك النقصان لا لانه مالك لانه كان العبد هو المالك ليضع بعد الاجازة دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو فسخ
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لانه لا يبقاها فثبت له ملك الدم والحياة كما ثبت الملية النكاح ولذا لا
 يملك المولى لتمام دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقر اثنان ولي القصاص مسيحي ارافته ومه وهو في ذلك مثل الحر
 وكان هذا اقرار على نفسه لا على حق المولى فيصير ويؤخذ به في الحال ويقتل الحرية لانه متع على

اصل الحرة في حق الدم والمحيرة قوله ويتا في الرق كمال المال في كل البليات الموضوعة للبشر في الدنيا واخره عن الامارات
 الموضوعة في الآخرة فان بعد سواي المحر فيها لان اهليتها بالتقوى والارحمان للحر على العبد في التقوى وانما يتا فيه لان كمال
 المال من الامارات بين العز والشرف والرق بيني عن الدليل والبرهان فلا بد من ان يكون بينهما تاف من الذمة فان الانسان
 بهما يصير ايا لايجاب والاستيجاب ويمتاز بهما من سائر المحرمات فيكون كرامته واكمل فان استغرض الحسد او توسعة طرق نقضا
 الشوة على وجلا يستلزم لمحق اسم ولاته كرامته بلا شبهة ولهذا تنسج الحل في حق النية عليه السلام الى التسع والى ماشا الزيادة
 شرفه وكرامته على كافة الخلق والولاية فانها تنفيذ القول على النية او الابدان ولا شك ان ذلك كرامته لانه من باب السلطنة ثم من
 نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمة اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صلا بالاروق صار
 كانه لازمه لاصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصلا لذمة ولكنها ضعيف بالرق فلا تحمل الدين على
 لم تقوى على تحملها لضعفها لا يمكن المطالبة به بدون انصاف بالية الرقبة والكسب اليها اذا لا ينفع لاحتمالها الدين الاصح
 المطالبة فانما صحت اليها بالية الرقبة والكسب لعل الدين بها فيستوي من الرقبة والكسب لذمة المرء لما صحت بانها بسبب الجزاء
 وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين الكسب ان العبد يستسيغ فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده
 تصرف الى الدين او لا فاذا لم يصف به اهل يمكن ان كسب يصرف بالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما يقع الكسب بالاجماع اليه
 اشير في الاسرار الا ان لا يمكن فيه فيستسيغ في الدين كالمدر والمكاتب ومقتضى بعض عندا في حنيفة رحمه الله قوله وكذا
 اكل الكسب لغير الرق في ضعف الزمة كذا اثره في تصفيف اكل الذرة يمتد عليه كالكسب المهر والماله من لا يخرج العبد
 الا امرتين حنتين كانتا او اثنين وقال لك رحمه الله لان تيزوج اربا لان الرق لا يؤثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد
 من اهلية النكاح وما لا يؤثر في الرق فاحر والعبد في سواد كماله لطلاق ذلك الدم من حق الاقرار بالتقوى وقلنا ان الرق يؤثر في
 تنصيف ما كان متقدما في نفسه كالحل رات في كدود وهدو الطلاق واقرار العدة وذلك لان استحقاق النكاح يوصف الانسانية وقد
 اثر الرق في نقصانها حتى انقصت اهلية استحقاق النكاح من ان يؤثر في نقصان النية والحل فنته كذا اثر الرق
 في اتقاه لانه النصف كما دل عليها اشارة قوله تعالى في التمهين نصف ما على المحصنات من العذاب وقدر دوى من عرضي الله عنه
 قال لا يزوج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطلق الامة اثنتين يعني سواد كان زوجا معا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل
 الرجل اثر في تنصيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة بحل النكاح لان اهل لعمرة في جاشا كما هو نعمة في جانب
 الرجل لانه بسبب السكن والازدواج ويصعب لبعض ويحصل الولد واغرة يحلج الى هذه الامور كالرجل بسبب الحصول للمهر وجوب النكاح
 الدار وهاهنا نقصان بها فكان اكل فتمت في حها بالطريق الاولى فلما تنصيف حل الرجل بالرتة ينقص حلها بالرق ايضا والطلاق
 مشروع لتقويت هذا العمل فتمت كان حل المرأة ازيد كان عليه الطلاق في حها وسع وعلى امس كمن ملكا عبيد من تلكا فمقتضى ذلك
 بدوا اصله كاعتاقا فلهذا كان حل لاته على اهل النصف من حل المرأة كما ان حل العبد على النصف من حل الحرفات بنصيف ما يقوت به
 حل لحره وهو نظيفة ونصف الا ان الطلاق الواحدة لا تجزى كحل وصار لغوت به حل لاته طلاقين ويؤكد ما ذكرنا قوله عليه السلام
 طلاق الامة ثنتان وعدتها نصفان وتنصيف العدة لانهما فتمت في حها لانهما في حها من كمال النكاح في اثر الرق في نصفين

الطلاق فكانت عدة الامة حيفتين وكان ينبغي ان يكون حيفته نصفها لكن الحيفه الواحدة لا تقبل التصفيف فيشكل ولا تسقط لانها
 لا يوجد راجع على جانب لعدم والامتنان فيها ايضا ولتقسم حتى كان للامة الثلث من العشر وللمرة الثلثان لانه تمهيدية على كل فتتصف بارق
 المحس وقد روي انه عليه السلام قال للمرة يوم اسلمت لامة يوم قوله ولا يحل انما تنصف المحمودة في حق العبد والامة لان تليظ العقوبة
 بتسلط الجناية وتسلط الجناية يتوافر النعم فان التمتع لما ملك في حق شخص كانت جنايته على حق النعم اعظم من جنايته من لم يمل النعمة في
 حقه والدليل عليه ان النعمة لما ملك في حق شخصين باستيفاء مظهر من المحرم كانت جنايته الزمان اقل من الجناية من لم يمل النعمة في
 ازواج النبي عليه السلام ودرهمن من ليش من اعصابه كان شرع العقوبة على تقدير اجنابته نصف العقوبة المشددة في حق غيره من
 كما قال الله تعالى يا ايها النبي من يات منكم بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثار الرق في تصفيف النعم في حق العبد
 والامة كما مبينا اثره في تصفيف النعم في حق العبد والامة لما مبينا اثره في تصفيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعلمين نصف ما على المحصنات
 من العذاب وهذا في المحل الذي يمكن تصفيفه فاما فيما لم يمكن فيشكل كالقطعة في اسرة فان المحرم والعبد فيه سواء قوله وتعتقت قيمته
 الى اخره ولما قال لرق كمال الحال انتفعت قيمته نفس العبد بين قيمة امرته اذا قتل العبد بخطاء وجبت على عاتقه الجاني قيمة ولا تزد على عشرة
 الاف درهم لكن ينقص منها عشرة دراهم فان كانت قيمة عشرين الفا واكثر وعنده في يوسف والشافعي رحمه الله يجب قيمة على المحباني
 للسلع العاقلة بالثمة بالثمة لان معنى المالية في العبد الجع على معنى النفية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتفعت من الدية سبب القيمة
 وان جاز الضمان سبب للمولى ومكة في العبد ملك مال ان كان الواجب بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالثمة بالثمة كما في العقب
 نقول اعتبار معنى النفية اولى من اعتبار معنى المالية لانها اصل المالية تامة بها فان النفية لو زالت بالموت لم يبق المالح لو
 زالت المالية بالاتفاق بقيت النفية ولهذا كان اعتبر في ايجاب النقص من الكفارة معنى النفية منه ودون معنى المالية فكذا في ايجاب
 المالح ثم ايجاب الضمان بمعنى النفية لاظهار خطر المحال وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصل ان يتبع كمال
 المالكية بالحرية المذكورة فباحية ثبت المالكية المالح وبالزكوة ثبت المالكية النكاح وقد انتفعت المالكية العبد بالرق فانه يثاني المالكية المالح فلا
 من ان ينقص به لكان انتفعت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد طرفي
 المالكية واما المالكية المالح والمالكية النكاح ولا يبعد منها لان العبد في المالكية النكاح مثل المحرم والمالكية المالح لم تنزل مينة بالمالكية فانهما ثبت
 بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واتوى الامر من ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الاتقاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسليته
 اليه والعبد وان لم يبق اهل المالك الرقبة فموجب التصرف المالح الذي هو اصل اهل الاتقاع اليه على المالح لانه مع صفة الرق اهل الحاجة
 فيكون اهل القضاة وادنى طريق قضاء الحاجة ملك اليد الاتية ان الماودن اتحق اليد على كسبه كما كاتبت لهذا يتعلق الدين
 يكسبه الذي فيه الا ان ياتي بالثمة ويؤثر في الجارة مع العارية وكذا الواويع العبد بالانغيره لا يملك له الاستداده من المودع ماؤدا
 كان للعبد ومجور كذا في مائة شرح اجماع الصنف فوجب القول بنقصان في دية لابل تصفيف واما بالانوثة فينعدم احد طرفي المالكية وهو
 المالكية النكاح فانه وان ملك المالح رقبة وتفرقا يد لا تملك النكاح بل هي ملكه فيه فلزوال احد المالكيتين بالمالكية وجب تصفيف ويناها ماؤدا
 طرح ايجاب عاقلة يجب على هذا التخرج ان ينقص دية ماؤدة العبد من دية المحرم مقدار الربع لانها من ملكية عن ملكية المحرم بالربع لانه ماؤدة
 ان ملكية اليد والتصرف اقوى من ملكية الرقبة فلا يمكن في تصفيف مقدار الربع بل ينقص ما خطر في اشع وهو عشرة دراهم لانا

قل لا يستولى به من احره استتمها واقل باستحقاق بقطع اليد المتحررة التي لها حكم نصف العبد في بعض الاحكام وما يذكرنا
 بقول ابن سبويه لا يملك بغيره العبدية المحرقة من عشرة واربعين وش هذا الاثر في حكم المصنع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لانهم ان المالكية النكاح كالمدة للعبدية هي ناقصة لوجوبها عند ما توفى على اذن المولى لبيان احره الثاني ان نقصانها على ما ذكر
 بخلاف المحرقة تجوزت المالكية الى الرابع فلما التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق العبيد فان المالكية كالمدة توفى
 على اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى من العبيد المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف مذهب
 الاثر في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتصفية اصل فان المالكية فيما ملكه من النكاح مثل المالكية المحرقة لنقصان فاما الجواز
 من استدلالهم بما اذا انتقصت قيمته المقبول عن دية المحرقة ان المقبول الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجوز
 فيه القيمة وتجره العاقلة الا ان الموجب انقصان وبعده بالمال التي انتقصت بهما المالكية فادام بملكنا نقص دمه باعتبار قيمته
 ما لانقصنا بذلك بسبب المالكية لانه لا يدل بالية واذا لم يكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك
 الناقص بسبب الاعتبار بالمال يدل على لا يدل بالية واذا لم يكن اثبات النقصان باعتبار المالكية انما ادوات قيمته المالكية على
 دية المحرقة وجب لتقصير ما لكن يقدر له خطه لما بينا ودوجب الضمان للمولى لا يدل على انه يدل بالمالكية لان النقصان وجب للمولى
 ايضا وهو بدل النقص بل اجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يفتقر دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يبيع مستحقا فيستوفى
 المولى النبي هو اولى الناس به كما يستوفى النقصان قوله وهذا عندنا اي كون العبد اهل للمصرف في المال والاستحقاق
 عليه مذهبنا فان الماذون بتصرف نفسه بطريق الاصل لا بطريق النية وثبت له حكم الاصل وهو العبد على كسايه وكان
 الاذن فك الحجة الثابت بالبرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واشتات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابت الاذن
 غير لازمة لثبوت الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالمملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعندنا
 رحمه الله يملك بطل التصرف بنفسه ولا استحقاق اليد ولكنه يتصرف في الاذن من المولى فتوفى للمولى بطريق النية كالمولى
 بتصرف المولى في وفي الكسب يد يتأثر بمنزلة يد المبيع يتأثر باليد الاذن نوع من التجاويكون اذنا في الاذن كالمالك عندنا وعندنا
 رحمه الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شرا وشه كان ما فذنا ابد الى ان المحر
 عليه لان هذا اسقاط اصح والاستقاط لا يقبل التوقيت وعندنا سئل ان يقبل التوقيت اصح الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف
 حكمه وهو المملك وانما يعمل للمولى للعبد لانه بالبرق خرج من ان يكون اهل للملك واذا لم يكن اهل للملك الذي هو المقصود من
 التصرف لم يكن اهل للملكية وهو التصرف لانه شرع حكمه لالذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهل للتصرف بنفسه لم يكن اهل للاستحقاق
 اليد ايضا لان اليد لا تستفاد ولا يملك التصرف او يملك الرقبة وقد عدم الامران المستفاد واثبت انه ليس اهل للتصرف
 بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا ولو بطريق النية كالتصرف الكسب فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
 الا بالتخصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر بغير سبب كالمشترط فلهذا صحت التزام الدين واعتبار الكلام بعدد دونه
 من الابل والامة التكم لا بعد غير ساقطة بالاجماع لانها ثبتت بالعقل وهو لا يتأثر بالبرق ولهذا صح قوله وقبلت روايته في الدية
 واخباراته في الديانات وكذا الذمة مما يملك للعبد للمولى لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهل للاسباب والاستيجاب

لما یقیا والعبد من هذا الوجه لم یصر ملوكا للمولى ولعلنا سألنا عما یطابق الحق فی بیع اقراره بالجدود ولتقصاص یو اراد المولى
ان یتصرف فی ذمته بان یشترى شیئا على ان الثمن فی ذمته لا یتقرر علیه فلو كانت مملوكة للمولى یقدر علیه وقابلة للدين ايضا
ببطلان غیرت دین الاستهلاك فی ذمته وبطلان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل انفسا
بیع ویو اخذ به فی احوال الكان العبد یو اخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لا تسر ام الدين من كرامات البشر وبالرق لم
یخرج من ان یكون من البشر واذا كان كذلك بقى العبد بالالتصرف وكان اصلا فی حكم التصرف الذی هو امر اصلي مقصود منه و
لك العبد وكان عالما فی التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولعلنا لا یخرج على المولى بالحق من الدين ولو كان نائبا لرب علیه الوكيل
یخرج على الموكل والمولى یختلف اى العبد قیما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم الیهية العبد له كالمکاتب الا انه قبل الاذن كان موقفا
عن التصرف لمحق المولى مع قیام الایهية لان الدين اذا وجب فی ذمته یعلق بالیهية الرقبة والكسب استقواء وبما ملك المولى فلا
یتحقق الاستیفاء بدون رضاه واذا اذن فعذر حتى یسقط حقه فكان الاذن فكان للمحج كالمکاتبه فلما یقتل تفتیس بنوع دون
نوع فان قيل لو كان للعبد تصرف بالنفسه وكان علم واقعا لكان شیخی ان ینفذ تصرف العبد المحجور فیها اذا اشترى شیئا ثم اتمق
بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اتمق وكما لو باع الراهن الرهن ثم اتمق فنفذ النكاح والبیع لسقوط حق المولى ولما لم ینفذ علم انه
نائب عن المولى فی التصرف فلما العبد وان كان تصرفا لنفسه یقع ملك الرقبة لولاه فلما انقضى التصرف موجبا للملك للمولى لا یكین
تفنیذ على العبد بعد اتمق عند زوال المانع من ثبوت لكان التصرف حتى وقع بجمته لا ینفذ بجمته آخره بخلاف النكاح لا ینفذ
على الوجه الذی توفقت اذا الملك فلتق للمعد فيه وكذا فی الرهن یكون الملك فی الثمن للرهن فیکین تفنیذ ما عند زوال
المانع من غیره تفتیس وادلم ان لما اتمق فی ثبوت الملك للمولى یطریقین احد هما ان ملك العبد بالتصرف یقع العبد ملك
الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا مال لنفسه لان عمل الانسان حتى ما یرى ان یقع له بدین ان یقع لغيره كان واقعا
كما لمکاتب لما كان كسبه لیسید من وجهه ونفسه من وجهه لم یجعل نائبا عن المولى بل هو مال لنفسه فلذا هذا والناس فی ان ملك الرقبة
لا یقع للمولى حكما للتصرف لانه ینفذ للعبد فیکون مکینه لانه نتیجة تصرفه الا انه لما لم یحق اهل الملك فعذر لا یقلع له فاستحقة المولى
لا بالتصرف ولكن بطریق اخر لانه عن العبد لانه اقرب الناس الیه لقیام ملكه فی الرقبة ولذا قال ابو حنیفة رحمة الله ودين
العبد ینتج ملك المولى فی كسبه لانه انما یفتی الملك من جهة العبد كالوارث ابع المورث فیثبت ان للمولى اكسایه بسبب ملكه فی
رقبة لا یتصرف العبد والی هذا الطريق انما راى شیخ بقوله والمولى یختلف قیما هو من الزوائد فاما جلیه من الزوائد لانه مشروع وسیله
الى ملك السید الذی هو المقصود والتكسب من الاستفاد والوسائل غیر مقصود بل هی من الزوائد قوله ولذا اى ولان الملك
لا یثبت للعبد بل للمولى یختلف فيه ولان الاذن غیر لازم جلنا العبد فی ملك الملك وفسى حكم بقاء الاذن كالموکیل وان كان هو صیلا
فسى نفس التصرف ونجوت الملك لانه لما لم یكن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالموکیل والمولى كالموكل حتى یثبت
الملک له ولما كان للمولى حق المحج علیه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزال كالموکیل بدون رضاه كان العبد الماذون
لنی حكم بقاء الاذن بمنزلة الوکیل ایضا بخلاف المكاتب فان المولى لا یملك عزاله بدون تهمیزه نفسه فلم یكین جله بمنزلة الوکیل فی حكم بقاء
المکاتبه قوله فی مسائل من المولى متعلق بقوله دعائه مسائل الماذون اى اكثر ما متعلق ببقاء الاذن اى جلنا فی حكم الملك

ففي سائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عاتق سائل الماذون كالكيل فمن اشبه القسم الاول ما اذا اذن العبد في التجارة نعم من
المولى فيلغ العبد بعض ما كان في يده ما تجارته واشترى شيئا وحالي في ذلك بعين فاحش او يشرع في جميع افعال العبد جائز عند
ابن حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقفا للمولى كما كان واقفا للمولى في تصرف الوكيل بتغير تصرف العبد من
المولى لتعلق حق ربه بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض المولى وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لانه اذا اذن العبد بعد مرضه فيعتبر من ثلث
وكذا الحكم عند ما في الحماية بعين يسيرة فالأحماية بعين فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان الماذون عند ما لا
يملك هذه الحماية حتى لو باشره في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي عابه بعض حشنة المولى كان المحاميات لان مباشرة العبد
كمباشرة المولى والمرجع لا يملك الحماية في صحة المولى كانت باطلة ولو اقر الماذون في مرض مولاه بدين او غضبا ودوية قاتمة وستمملكة و
اذ غير من يرون التجارة وطع المولى دين ثبت في صحة بدين الصحة من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فضل من رقبته
وكسبه شئ فهو له اقر العبد لان رقبته وكسبه للمولى فاقاره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة شديدا فكذا
ففي هذه المسائل امتناع الماحيل للماذون فيما يرجع الى الملك وكالوكيل والمولى بمنزلة الموكيل يحترق حشنة في هذه التفردات ولم يعتبر
صحة العبد ومن اشبه القسم الثاني العبد الماذون اذا اذن لعبد في التجارة فيجوز للمولى الاول لا التجارة الثاني كالكيل باذنه وقد قال له المولى عمل
برأيه لا ينزل لغيره لان ملك المولى صار مجوزين كما لو مات الموكيل صد المولى بدين ويشترط العلم للماذون بالبحر بصحة ما
علم الوكيل بالعدل ولو جرح الماذون من ملكه لم يبرح من ملكه لم يبرح للعبد ولاية ان يقتض شيئا مما كان على عزيمة وقت الاذن
كما لو كسب بالبيع ليس له ولاية فيض الشئ بعد العزل ولو اذن لعبد في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا واراد والعياد بالعد
وقتل فيدا واهت بدلا محارب صار العبد مجزوا كالكيل يصير مع ولا في هذه المسائل ولتظار باجل العبد كالكيل في حال بقاء الاذن
قولهم والرق لا يورث في عصمة الدم التي اضره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاملاك قتاله وبصاحب الشرع على نوعين موثمة
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الفمان اصلا وموتة وهي التي توجب الاثم والفيضان جميعا على تقدير
التعرض نعم ان كان التعرض عمدا فالفمان هو القصاص الكان خطا فالدية والاثم يرفع في عصمتين بال كفارة ان كان
القتل خطا وبالقتل والاستنثار ان كان عمدا فالرق لا يورث في عصمة الدم موثمة كانت او مقومة بالاستسقاط والتنقيض وانما يكون
في قيمة اية قيمة الدم حجة ابعاما لقال كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد استغفرت قيمته الواجبة بسبب العصمة المرق فقال اثره
في تنقيض القيمة لما يلا في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت بالايان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالامانة والعبد فيه
في كل احد من الامرين مثل امر القصاص اما في الايمان فظاهر واما في الامانة بالدار فلانه يتم بغير وجود حقيقة بما يجزيه في هذه
الدار بان اسلم والتم عقد الدية والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير شعبا للمولى فاذا كان المولى محررا بعد الاسلام لم يلحقه العبد
محررا بهما ايضا كما سئل اماله ولذلك اعي ولكن العبد مماثل للحر في العصمة يقتل محررا لعبد قصاصا عند ما قال شافعي رحمه الله قبل الحرية
لا تتعلق المأثرة بينهما فيما تبني عليه القصاص هو النفقة لانها عبارة عن ذات موقوفة بانواع الكرامات التي اخصت بها وصارت بها
اشرف من الرقوبات وقد تمكن في العبد من المأثرة التي تحمل تلك الكرامات فانقصت النفس بمجازة المالية فكان العبد متقابلة
المحردون في النفقة فالمحرر نفس من كل وجه والعائس والفاقتن القصاص والذليل على الانتفاع النفقة انتفاعا لئلا يكون لايام

عليه قتل المذكور لا يخرج من اشد دون النكر في استحقاق الكرامة ولذا انقضى برل سباع من برل دم الرل لان في ذلك ثبت لنفس على خلاف اقياسنا ما ذكرنا
ان لنفس البصيرة على سبيل الكمال المساواة اخرى بسبب العفة والديس على كمال العفة ووجه بقصصنا فبذلك اذا كان قاتل مذبذبا ولو طلف العفة لاوجب
القصاص فبذلك اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاجابة ولايجب القصاص مع اشبهه ومجاورة المالقة لايجل بالعفة والعفة لان الاوصاف الذي يتنبى عليه
القصاص من ثبوت لاجل العفة كونه متملا امانة الله تعالى اذ احل والاوداد لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العفة وهذا
اصلا لا ينفك عنه واعداه من الحرة والمالكية والعفة صفات رائدة انثبت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتعلق بالقصاص بها وقد وجدت
المساواة ههنا في المعنى الاصل الذي يتنبى عليه القصاص وملك العفة لاجله فلا وجه لنبذ القصاص ما القصاص البديل فللقصاص الاوصاف
الرائدة فهي معتبرة في تفتيق البديل وتكميله فاما في حق القصاص فلا دليل جريان القصاص من المذكور والاشبهه وشبهت التعاقب بينهما
في البديل قوله واوجب الرق نقصانا في الجهاد ادى نقصانا في امر ولا شبهة في ان الرق لا يوجب خلا في قوسى البدن مساكن
القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافى مالكية المال ينال في مالكية منافع البدن لانها تنبع البدن اقياسا
بـ والبدن لما لمولى وملك الاصل على ملكه التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع اشتبهه منافع بدنه من الملك في بعض
العبادات كالصلوة والصوم نظر المعبود يستثنى في البعض نظر المولى كالجمع والجهاد فلذا لايجل للقتال بغير اذن المولى بالا جاع اى
ولان الرق اوجب نقصا في حق العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو من سبب العفة لانه اى حصر ولم يقال لا يمكن له شئ لان
مولاه التزم مؤنة الخدمته لا لقتال بـ فكان كالتأخير وان قاتل باذن مولاه وبغير اذنه يوجب لاولا يسهم وعند بل الشام يسهم العبد
واصبى المرأة لان الهن على السلام اسم يوم خيرة النساء والعبيدان والعبيد تمسكت العاة بمحدث فضالة ان عبدا رضى بـ عنه لانه
على السلام كان يرضخ لاوليك ولا يسهم لهم وابان العبد غير مجاهد بنفسه فان المولى ان يمينه من الخروج والقتال فلما يسوسه بينه وبين امر
الذم هو اهل الجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل المعنى الترخيص لا يلزمه مليلان لا اتم قتل ما بان قال من قتل فقيلا فله سلب فازى يتوى في
استحقاق السبب بين العبد وحرهما كان سلب قليلا اكثر من سهم العبد فلو كان يتوى بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السبب بعد
التفصيل اما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تغارق بينهما في ذلك بحكم استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامة
انقص حاله من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في التفضيل بين الفارسين الراحل ولا يدل ذلك على انه يجوز العيشية بينهما في استحقاق
الغنيمة وما يسكو به من احدى يتحمل على الرشح لما ادى من عمر مولى ابى البراءة قال شهدت حروا ما ملوك فلم يسهم لى رسول الله عليه السلام
كذا في السيرة الكبرى والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكره بعض شروح هذا الكتاب ان المجرب هو الذى يستوجب الرشح لما اذون له في القتال فيستوجب
السهم الكامل للاستحاف بالحر باذن وهم قوله والقطعت الولايات تسهل بقوله مثل الذمة والحمل والولاية فتبين الذمة ثم حمل
شرع في بيان الولاية لئلا يثبت الولايات المتعدية مثل مائة القضاء والشاوة والتربيع وغيره بالعبد لانهما يتنبى من العفة
الحكمة اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شادا وادبى والرق عجز على فينا في الولاية كما ينافى مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية
المرو على نفسه ثم التعدى منه لغيره عند وجود شرط التعدى وكذا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله انا مع العبيد ان
العبد الماذون له في قتال ملكا فاحر على جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح ايمان الماذون في القتال
كما لا يصح ايمان المجور عنه في قول ابى حنيفة رحمه الله واحد من الروايتين من ابى يوسف رحمه الله ان الايمان من باب الولاية تعرف

على انزال الام عليه كاشفاة ولا ولاية للعبد على ان يفسخ الا ان كان له نصيب من الميراث لا ان كان له نصيب لا اذا
 في الميراث يخرج عن اقسام الولاية باعتبار الماذون له في افعال الصار مشركا للخرافة في الغنية من حيث انه يتحيز رضي فيما فاذا اسن فقد اسقط حق نف
 في الغنية فله حكم الامان ثم نقض على الغيرة لم يخرجهم فلم يكن هذا الامان من الولاية فيصح شل شهادة بروية بلال رمضان حيث صرح لانها
 ليست من الولاية بل هي التزام الصوم بنفسه ولا ثم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من لم يخرج عن افعال مثل الماذون له في استحقاق الرضخ
 اذ اقاتل فينبغي ان يصح ايمانه لما ذهب اليه محمد رحمه الله والشايع رحمه الله لشركه في الغنية ايضا قلنا قد ذكره في الحديث للشيخ العبد
 اذا قاتل بغير اذن مولاه لاشئ له في القياس لانه ليس من اهل افعال وانما يصير بلاله عند اذن المولى فيكون حاله كحال المحرر
 في المستامن ان قاتل باذن الام لم يتحقق الربح ولا فلا وفي الاستحسان يصرح له لانه غير محجور عن الاكتساب فيحصل منفعة هو كالمالكون
 فيه جبه المولى ولانه انما يخرج عن افعال المولى لا في الغرض من المولى لانه لا يكون مشغولا لغرضه المولى حاله افعال وهو ما قيل فاذا فرغ من
 افعال سالما واصل الغنية ونال الميراث ثبت الاذن منه ولانه وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا فرغ من علم
 من العمل فاذا فرغ من العمل لم يكن مشركا في الغنية انهم اهل على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما
 تثبت له بعد الفرغ من افعال لا قبله ومن ثبت الشركة لم يبرح وقت الامان حين انهم لم يكن لشركته ثابته فيكون الامان منه تعريضا
 لمحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم من ثابته بالنظر الى السبب كان من باب الولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان
 الامان انما شرع لكونه قبيلة الى افعال في المستقبل بالاستعداد فيملك من يملك الفساد في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
 واستحق الربح محجور من افعال في المستقبل لانا حكمنا ببعده فانه ورفعا لمخرج عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان وهو مثل العبد
 المحجور او الشريك شيئا دبا ورجح كان تصرفه نافذا والرجح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع شئ
 لا يصح لان التبرع انما صار شرعا فانه كونه قبيلة الى التبرع في المستقبل والحجج في المستقبل قائم والحجج فلا يصح التبرع منه فان قيل
 كيف ثبت الشركة للعبد في الغنية وقد ثبت ان الرق ينافي ملكية المال بل لشركته ثبت المولا لان الرضخ العبد يكون المولا
 مستحقا بالعبد كما يكون السهم الفارس مستحقا بالفارس قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه السان مخاطب ولكن المولى يتلخص في ملك المستحق
 كما يتلخص في ملك سائر اكسايه فيكون الشركة ثابتة نظر الى السبب بجملة الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه ان
 العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحتراز واعتد له لمولاه اعتبار الموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعد ما
 جاور له ب استحق سهم الفارس قوله وعلى هذه الاصل وهو ان الرق لا ينافي ملكية غير المال كون الدم والحيوة وله ما يملك العبد من تصرف
 لا يتنص عليه يمدى عمره الى غيره بطريق التبع مع اقرار العبد محجور كان او اذنا بالحدود والقصاص والحدود والقصاص
 عليه لا على الاصل المحررة في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى الاقمة ودمه واغلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص
 كان اقراره ملاقي حق فله نصيب من الميراث من الميراث لا يمنع حصة لزوم كفاف ماله التي هي حق الموت لانه بطريق التبع كما بينا في الامان
 بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقى حق الغيرة وهو المالاية قصد فبمن الصحة ضرورة ومع اقرار العبد بالقتل
 المستملكة ما دونها كان او محجورا عندنا حتى وجب اقطع ولم يجب ضمان المال وقال في رحمه الله لا يقطع عليه فيؤخذ لفيضان المال في احوال
 وان كان ما دونها وبعد الشئ ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاية حقه ان كان ما دونها فانه يلاية في ذمته وجوب تنفك المحرر

ففي ذلك فاما في حق القطع قبله في نفسه والملك بحكم الاذن لم يتنازلنا الا ليرى انه لو اقر بان نفسه لكان كان اقراره باطلا و
 كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جز منها يكون باطلا وجب قولنا ان وجوب اقراره على العبد باعتبار ان اقراره مخاطب لا باعتبار
 انه مال ملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر اذ لو اقره فبما يرجع الى استحقاق الجز وكذا اقرار الحر ولهذا لا يملك الموالي الا اقراره
 عليه بذلك وما يملك الموالي على عبده فيه ينزل منزلة الحر كالحقوق والطلاق وبالاتمة مع من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
 بسرقته مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المصدق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
 وهو ملك لانه منفك الحجز فيه في حق من اقطع مع عندنا خلافا لفرجه الله لما من الوهميين وفي الجواهر اختلاف معروف
 فعندنا في حنيفة رحمه الله اقراره بسرقته مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المصدق منه وعند
 محمد رحمه الله لا يصح مطلقا لا يوجب القطع ولا الرد على المصدق منه وعندنا في يوسف رحمه الله يصح في حق المصدق من المال فيقطع
 يده ويكون المال للموالي وهذا اذا كان الموالي له المال كالمالك اذ اصادقه فانه يقطع ويرد المال الى المصدق منه بخلاف وجه قوله
 محمد رحمه الله ان اقراره بحجزه عليه باطلا لان كسبه مولا له وما في يده كانه في يد المولى الا ليرى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح
 فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بغير المال على مولا فلا يمكن ان يقطع في حق المال لانه ملك الموالي ولا
 في مال اخر لانه لم يقر بالسرقته فيه وجه قولنا في يوسف رحمه الله ان اقرنين بالقطع وبالمال المصدق منه واقراره حجة في اقطع
 دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احدا الحكمين منفصل عن الاخر الا ليرى انه في حاشيت الكمال دون
 القطع كما اذا اشد بالسرقته رجل فامر اثنان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر سرقته مال مستهلك وجه قولنا في حاشية
 رحمه الله لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك سبق على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان
 القاطع يقضه بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنسبة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال ملوكا بغير مولا احتمات
 ان يقطع العبد في مال هو ملوك لمولا له وبثبوت النسبة يثبت ما كان من ضرورة كمال الوباغ احد التامين فاحقة التمسك
 ثم اوعى البلق نسب الذمة عنده ثبتت نسب الاخر منه ويطلب حقيق التمسك فيه للضرورة فكذا في المبسوط قوله
 وللهذا هي ولان الرق ينال في ملكية المال ولان الرق ينال في كمال الاحمال في البداية الكرامات حتى ان ذمة ضعف
 به قد بحيث لم يحتمل الدين بنفسه قلنا في جنات العبد خطا انه اى العبد يصير جزا بجناية يعني يصير العبد للجنات عليه اولوية
 جزا والجناية فيقال للمولى ملك تسليم العبد بالجناية الى وليها لان نيتا العبد بالارسلان الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جاز
 من وجبة نيتا مبتدأ لان كون التمسك غير مال يتا في وجوب الضمان على الالف وكون الدم مالا ينبغي ان يهدر بوجوب الحق
 التمسك عليه فوجب الضمان صلة في جانب التمسك لانه لا يستغنى بشيا دعونا في جانب التمسك عليه ولو كونه صلة لا يصح كمالا
 بالدية كما لا يصح بديل للكتابة كانهما لم يجب بعد ولا يجب الزكاة فيها لا يجوز بعد ليقعن كانهما مبتدأ ثم كون هذا الضمان
 صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لاصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة لا قارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو مفسر قوله
 لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بالمال فاذا لم يكن ايجابا عليه لكونه صلة ولا ما قلناه بالاجماع ليجب عليه ولا يكره
 ابدال الدم جعل الشرع رتبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدارا ايضا اذا الاصل

في الدم ان يعين بقدر الممكن وقوله للام ان نيتنا المولى الفدا استعمل لقوله يصير خيرا اى يصير العبد خيرا في جميع الاحوال الاحال شتيه المولى
 القدر ان يصير اى الواجب عاذا الى الاصل وهو الايتش في النسخا وعبدته والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاذا الامر الى الاصل لا يسلط
 بالاطلاس وعند ما يصير الواجب بمنزلة المحالة اى بمنزلة الحال على المولى او يصير الزمان الفدا بمنزلة الجوهر الكان العبد احال بالواجب الكمال
 فيعود بالاطلاس الى رتبة كمال المحركة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفدا وليس عنده ما يودي الى مولى العبدية كان الارش
 دينا في ذمة والعبد عبده عند اجنيته رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعند ما ان ادعى الدية مكانه والا دفع العبد الى الالاء
 الا ان ضرر بان يتبعه بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرضوا على العبد وجه قوله ان نفس العبد صار حق المولى العبدية
 لان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفدا فاذا اسطاع المولى ان كان تحويلا حقهم من اصل الى محل
 فيه وفاء حقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا الباطل الحقهم لا تحويلا الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الالاء
 ان يكون السجاني هو المصروف الى جنات كمال في العبد انما يصير الى الارش في النسخا اذا كان السجاني حرا لتقدر الدفع فكان اختيار
 المولى الفدا نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحركة كان صاحب الحق اصيل على المولى فاذا اتى ما عليه بانقلسه
 يعود الى الاصل كمال في سائر المحالات والوجيئة رحمه الله يقول قد خسر المولى في جنات العبد من الدفع والفدا والجزم في اختيار
 اذا اختار احدهما لقين ذلك واجبا من الاصل كالقرف اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فمنا باختياره الفدا وبين ان الواجب هو الدية
 في ذمة المولى من الاصل وان العبد فانه من الجنات فلا يكون للالاء العبدية سبيلا ولان الواجب الاصل في القتل النسخا
 هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته موندته ودية مسلمة الى المولى ان يصيدوا وفي العبد
 انما يصير الى الرفيع ضرورة على انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفدا عاذا الامر الاصل فلا يسلط بالاطلاس
 وقيل هذه المسئلة بينة في التفتيش على اختلافهم في الفطيس فعنده لما لم يكن الفطيس معتبرا لان المال فادور الخ كان هذا التصرف
 من المولى تحويلا فحق الالاء الى ذمة لا باطلا وعند ما كان الفطيس معتبرا والمال في ذمة الفطيس كان ما ديا كان هذا اختيار
 من المولى ابطالا بحق الالاء كذا في المبسوط والمذا علم قوله واما المرض فكلما قيل المرض مائة للبدن خارجة عن المجرى
 الطبيعى والذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يحجب عنها بالذات افة في افضل ذمة
 الفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تحيل صورة الوجود ولما خارجا والنقصان ان ينعف لصوره مثلا والبطلان
 المعنى فانه لا ياتي في الهية الحكم اى ثبوت الحكم وجوب على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من
 حقوق العباد كالنقصان ونفقة الزوج والالاء والعبد والالهية العبادية انه لا يحيل بالعقل ولا ينعف من استعمال حتى يمتنع
 المرض نطلا واسلامه وسائما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للالهيتين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق العبد ولا ثبت جزم عليه
 بسببه لكنه لما كان بسبب الموت بواسطة تراوفا لالامر والموت عنه لخلافه الورثة والغرماء في المال لان الهية الملك قبل الموت
 فيعلقه اقرب الناس اليه والذمة تجرت بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيعلقه الغريم في المال كان المرض
 من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم ثبت مقدرا وليد ولان التعلق لاثبت بالموت حقيقة ليست بذات الحكم
 الى اول المرض اذا حكم بغيره الى اول السبب كمن خرب رجلا فخطا ثم كفر قبل السراية ثم سرى لصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

تعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة ان اذ انا اريد الوجوب فيموزن كذلك مستلقة هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت
 فيستند الى سبب هو الرضخ ثم يكون المرض من اسباب النجس شرعت العبادات على المريض لقوله تعالى انما امرتكم بالبر والتقوى وانما امرتكم بالمعروف والنهي عن المنكر
 ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض فقد رايته بغيره اي حق الوارث والغريم وهو مقدر النكاح في حق
 الوارث تعلق هذه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم فكان الدين مستغفرا ولم يثبت الحجر فيها لا تعلق به حق عديم او وارث مثل
 انا زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما تعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة
 الطبيب والكفاح بمهل المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض سميت بالنفس
 المرض فيقبل وجرد الوصف لا يثبت الحجر لعدم التام بوجده واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والشرية الى الموت
 من اوله لان الموت يحصل بصف القوي وتراصف الا لامر وكل امر جزء من المرض مصنف موجب لالم بمنزلة جراحات متفرقة
 سرت الى الموت فانه ايضا الى كماله وان الاخرة فتم المرض علة الحجر بالقائه بالموت من حين اصل المرض الذي افضاه كالتصايب
 صار منقضا بالتام عند تمام التحول من اول التحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجده بعده فصلا تصرف محو راعيه ولكن
 لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه متصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقبل كل تصرف واقع من المريض يحل الفسخ
 كالمبته وبيع المجاماة فان القول بصحة واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند
 تحقق الحاجة اليه بالاتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحل الفسخ جعل كالتعلق بالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غيرهم بان
 اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا فقيمة تزيد على ثلث مال تحكم هذا المقتضى حكم التبدل بمثل الموت
 حتى كان عبدا في شهادته وسائر أحكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم ان وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو خير من
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احدى به بخلاف اعتاق الراس حيث ينفذ لان حق المرتين في ملك اليد دون ملك الرقبة فتر
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولذا صح اعتاق المالك مع ان اليد قد
 زالت عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهي ملك مال لا يحصل به عوض مالي كالمبته والامنة ونحوهما واذا
 اسحقق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اهي بالصلوة واذا اسحقق المالية لله تعالى ان
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحج وبه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض مكنه محو راعيه كما اتفق من العبد
 والاصح الا ان الشرح اهي لكن الشارح حوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بابطه مقصدي في عمله فيحتاج عند حلول اثاره
 الى بلاني فله في نظر الشارع له بالقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان الله تعالى يفتقركم عليكم
 ثلث اموالكم في اخر اعمالكم زيادة على اموالكم فصنعوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشرح الا ليعا للورثة مفضوفا الى المرض في ابتداء
 الاسلام لقوله تعالى كتب عليكم ان اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجزى في ذلك
 ميل الى البعض وهضارة للبعض ففسخ ذلك بقوله من ذكره ليوصلكم التوفي او لادكم وقد تبين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان الله
 اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية الوارث فاشيخ رحمه الله اشترى الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرح اهي الشارح الا ليعا
 للورثة بقوله تعالى ليوصلكم التوفي او لادكم والبلل العباد اهي نسخ العباد المرض للورثة بتولية نفسه لعجز العبد عن جميع التبدل في

كتاب

مستدار ما يوصى به لكل واحد منكم بذلك كما قال الله تعالى لا تدرون اسم اقرب اليكم فعلا ولقد تعدد مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في
 قوله تعالى غير مضارة وكان هذا النسخ تحويل كسح القبلة الى الكعبة لعل ذلك أي العباد العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل منهم اجواب لسل
 وهران ليقال لما اجاب الشرح له الا ليعاد بالثبوت واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز العياوة بذلك لوارث لعدم تعلق حق الورثة به
 كما جاز للاجنبي وكما لو سب شيئا من ماله البعض وورثته في حالة الصحة مع ان الشرح شرع في حق المريض الوصية لورثته فيقول تعالى كتب عليكم
 اذا حضر احدكم الموت الاية فمن الشرح لما تولى العياوة الورثة بنفسه ونسخ العياوة لهم لعل ذلك من كل وجه صورة ومضى حقيقة وشبهة لان
 الشرح لما جرد عن افعال النفع الى وراثته من ماله في هذه الحالة صارت صورة اتصال النفع وبمبناء وحقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشيء
 المحققان بالحققة في موضع الترخيم اشتد هذه الاشياء لفصال الصورة ببيع المريض من الوارث شيئا من اعيان الشركة فانه لا يصح اصلا عند الحقيقة
 رحمة الله سواء كان بشئ القية او لم يكن وعند ما يصح بشئ القية لانه ليس في تصرفه البطلان من الوارثه عن شئ مما يتعلق بمقتضى وهو المالية فكلما
 الوارث والاجنبي فيه سواء ولو خفيته رحمة الله فيقول انه اثر لبعض ورثته تيقن من اعيان ماله بقوله وهو يجوز عن ذلك كحق سائر الوارثه
 فلا يجوز كما لو اوصى بان يطي احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وهذا لان حق الوارثه كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى
 لو اراد بعضهم ان يحمل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يمكن ذلك بدون رضاه سائر الوارثه حكما انه لو تعدد اشياء لبعض شئ
 من الية روية تعدد كذلك اذا تعدد بالعين فكل ذلك يستتبع بيعه منه مثل القية بالكثر فبقين ان البيع من الوارث العياوة
 من حيث انه اشارة بالعين وان لم يكن العياوة معنى لا يستر واد العوض منه بقصته عقد المعاوضة فذلك لا يصح وشال الا ليعاد استعنى
 الاقارب فان المريض اذا اقر لعين او ودين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الوارثه تهمته الكذب
 او من اخايزان يكون غرضه في هذا الاقرار افعال مقدار المال المقر الى الوارث لغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى والكان
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاد دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث
 الدين في حال صحة المقر لان هذا العياوة بالية الدين من حيث معنى فانما تسلم لغير عوض وروي عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا
 اقر باستيفاد دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عاقل في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاد
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يري انه لو كان دينه على اجنبى فاقرا باستيفاده في مرضه كان صحيحا في حق غرار الصحة
 كما يقول اقراره بالاستيفاد في الصحة اصل اقراره بالدين لان الدينون تقتضي اتمامها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
 اقراره بالاستيفاد من الاجنبى لان المثل هناك بحق غرار الصحة وحق الغرامة عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بالدين
 ويؤنسهم منهم فلم يعاد اقراره بالاستيفاد محققا فحقهم به فاما حق الوارثه فيستعلق بالعين والدين جميعا لان الوارثه خلافا
 والنسخ من الاقرار لوارثه انما كان معنى الوارثه فاقرا به بالاستيفاد في هذا الاقرار بالدين لانه ليعاد في مجملها مشغول بحق الوارثه
 فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط وشال الحقيقة ظاهر ولذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال شبهة فهو ما اذا باع المريض المحظية الجعدي
 بالروية او الفضة الجعدي بالروية من وراثته فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف كمنس الى كمنس بل
 على ان غرضه افعال شفقة الجود الى فانه لا يقوم عندنا المقابلة بيمينها فتقوت الجود في حقه وقد اقرر عن الوارثه فانهم
 تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوت في حق الصغار وقد اقرر عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه او عن غيره

فيقوم الجوده فيه حتى لم يحزن له بيع الجيد من مال بالودي من جنبه اصلا كذا هنا الا يرى ان المريض لو باع الجيد بالودي من الجانب
 يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجوده معتبره بجواز مطلقا كما لو باع شيئا بسجل القيمة قوله اما الحيض والنفس فكذا الحيض في الشريعة
 دم نقيضه رحم المرأة المتسليمه عن الرأ والصفر واخره بقوله رحم المرأة عن الرمان والدراد الخارجة عن اجزات وعن دم
 الاستحاضه فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمه عن الرأ عن النفس فان النفس في حكم المرفقيه حتى اجتر قصرنا من الثلث
 وبالصفر عن دم تراه من سهه وول ثبت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرح والنفس الدم الخارج من قبل المرأة عقيل الجوده
 فانها لا يعيد ان الهية لالهية الوجوب ولا الهية الاداء لانها لا يتخلان بالذنيه ولا بالعقل والتميز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي
 ان لا يسقط بها الصنوه كما لا يسقط الصوم لكن الهية رة عن الحيض والنفس شرط الجواز اذ ادا الصوم فصارت بخلاف القياس اذ
 الصوم يتاوى مع السحت وبجناية بالالتفاق فيجوز ان يتاوى مع الحيض والنفس لو لا النفس وهو ما روي انه عليه السلام
 قال لما نزلت مع الصلوة والصوم في ايام اقرأها ولجوز الصلوة قيا سا فانه لا يتاوى مع الاحداث والانساق فيقوت
 الاداء بها اي بسبب وجود الحيض والنفس لغوات شرط الاداء بها في فوات الشرط فوات الشروط وفي قضاء الصلوة
 خرج لقضاها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا لهما كانت الواجبات واعلم في
 هذا التكرار لا محالة والنفس في العادة اكثر من مدة الحيض فقضاها الواجبات فيه الضياء وهو مستلزم للخرج الذي
 وهو مدفع شرعا فلذلك يسقط عن المحاض والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على
 عشرة ايام وليا لهما فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشرع فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن وقتها
 وان سقط ادائه عنه كمن اعشى عليه ما دون يوم وليه فان قلت ينبغي ان يكون النفس سقطا لقضاء اذا استوعب
 كما كان سقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خرد من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض سقطا للصوم لوجه كان
 حكم النفس كذلك وان استوعب الشرع لما سقط الحيض الصلوة لاسيما سقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم
 والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوار فلا ينبغي الحكم عليه كالاعمال اذا استوعب الشرع بخلاف الصلوة
 فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فانه سقطا لقضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند
 استغراق الشرع وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوار ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلا فكان القياس
 فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يحل بالالهية فلا يلزم
 سقوط القضاء كذا في بعض الفتاوى قوله واما الموت فكذا الموت عند الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى
 خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بالودي لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده زوال
 الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للتجرب لا محالة لغوات الشرط ولهذا قال لانه غير خاص
 اي ليس فيه جهة القدرة لوجه واخره عن المرض والرق والصفر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس
 يحتاج لصوابا لوجه قدرته فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الآخرة واما احكام
 الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه كحاجة غيره وهو النواحي

ومنها ما شيع لم حاجة ومنها ما لا يصلح لقضائه فقولنا ليقطبه اسه بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا
وهنا يسقط لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجع زواله مستط الكيف ضرورة وقوله لغوات
نعمه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث انما ظهر فاما بالنسبة الى
صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق التبعات ليعلم على علمه بقاء امتيكا ويقتضي بين ان الفعل باختياره فيساب بين ان يسره
باختياره فيما تب عليه ولهذا هي لغوات هذا التفسير وهو الاداء عن اختياره ان الزكوة ليسقط عن الميت في
حكم الدنيا حتى يلجأ اداؤا من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على انه افضل هو المقصود في حقوق العتق على
معدنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو نظر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة
وسقطت الزكوة به منده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم
سائر القرب في السقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما بقي عليه لما ثم لا يخسر لان الاثر من احكام الآخرة وهو محو
بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لحاجة غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين
اولم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهرجون والمتاجر والغنوب والبيع والود والعتبة بقي بقاءه اي بقاء العين
على ما ويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق
هو الجهر بالاموال فينبغي حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل
وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخفى من ان يكون وجوبه بطريق العتلة كالنقطة اولم يكن كالدنو
الواجبة بالعاضة فان كان دينا لم يبق بجزء الذمة حتى يضم اليه اي الذمة على ما ويل المذكور او الضمير الى
المجرد ما يد كدبه الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجي زواله
فالحال بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجي زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اسه ولان الذمة لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المتفلس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما حرمت
او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان
ثبوت الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا نفي الدين بانه وصف شرعي لظهوره في توجيه المطالبة سقطت المطالبة بهذا الاستحالة
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبته غيره اذ لم يبق مال يؤمر الولد والوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالبه وكذا
شرحت الالتزام المطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها
الا يسه ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه ومنها لا يصح
الكفالة لتا ديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فبهنا اولى عن ان لا يصح لانتها تودى الى ان
يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحرر يقر بالدين ثم تكفيل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا
بل ان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي ما قبل بالغ مكلف فيكون محملا للدين والمال له ثابته او يصور ان يصيد

المولى فيطالب في المال ويتصور ان يفتقه المولى فيطالب بعد الحق فلا تقصرت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التمسك بها لبقاء الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان اخير المطالبة من الاصيل من توجبها بعد عدمه في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس في يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم يؤخذ الاصيل به لان العذر الموضح هو الافلاس فيخلص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء والاجل فلا يقدر الكفيل على ان يمسك حاكمه قوله وانما ضمت اليه المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه فينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لا احتمال الدين كما في حق المحرقال انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه لعبد مائة اذا لموت لم يشرع ميراثه للفقير الواجبة وسبيلها لها وهو واجب التسليم والايقاع موصوف بان سبيلها لها وهذا يطالب به الاخرى بالايجل ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء وثبت حق الاستيفاء وهو ذوق المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلا كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه حرم عن المطالبة الافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن مفسد وعن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة بمعنى في الحل هو ضعف الذمة وخراجه فيكون الدين غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا العجز بالمعنى فينا كذا لئلا يفسد له سعة احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا العجز عنه عن المطالبة كما هي بخلاف الكفالة عن النفس المحي فان الذمة كاملة متحالة الدين بنفسها فينبغي الدين مستحق المطالبة النفس خصوصا عندما يحنف رحمه الله ولان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة احيى كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية عليه بطريق الصلة كنفقة الحارم والزكاة وصدقة العطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يوسع فيصح من الثلث لان الشرع جوزه تصرفه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيجب انظر اليه قوله واما الذي ابي الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثلث فبناء على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي ثابتة قديمة بكونهم من مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداً من العبودية مستلزماً للحاجة لانها تقتضي على العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها ينشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يراد بالملووب ويخبر به ولا يخفى فوق الموت فعرّفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اى الميت مما كان مشروعا له ما جبهه ينقص به حاجته ولذلك اى ولا يبقى ما ينقص به حاجته قدم جواره على ويؤنه لان الحاجة الى التجيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجيز على قضاء الدين الا يرى ان لباية في حال العبودية مقدم على حق الفرائض لم يكن لهم ان ينزعوا ثابا به لساس حاجته اليه هكذا بعد المات وانما يقدم التجيز على

الدين اذ لم يكن حق للغير شلقا بالعين فاما اذا شلقا بها كما في الساجد والمرسول والشرع فبطل العقبين والعبد المجاني ونحوه فانما صاحب الترخي
 بالعين اولى من صرفها الى التجهيز لخلق حق بالعين لخلق موكد كالمولود وانما قدم تصار الدين على الوصية لان الحاجة اليه
 اسس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل منه وبين وجهه ربه كما لفتت
 به السنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من نفسه وانما قدم وصاياه على اليراث اذ الم تجاوز الثلث لان الشرع لم يظفر له
 مقطع حق الوراثة من الثلث لم حاجة الى تدارك ما فرط في حيوة وبذره الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوراثة عند في المال
 تقدم الوصية على اليراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت ما ثبتت الموارث بطريق الخلافة
 من الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن الملة الملك باقية فاقام شرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
 امتناعه بملك الميت بمنزلة امتناعه بنفسه واليه اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لا تمنعوا ولثمتك اغنيا وخير ان تدعهم عالة يتكفون
 الناس وتقول نظر الله متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظر الله لانه التفتيح رابع اليه الكمال كما بينا قوله
 ولهذا امره وليقار ان تقضي به الحاجة لقيت الكفاية بعد موت المولى بلا خلاف لان صفة الكفاية باعتبار الكفاية ليس متقنا وكيف
 له البديل مع ذلك ببقاء فوات ملك الرتبة وحاجة الى الاصرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاحتياق منه بعد الموت
 يحصل المولود له ولتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكفاية على ملكه ليستوفي منه ديونه فيخلص به
 من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكفاية بعد موت المولى ولقيت بعد موت الكاتب نعم روي عندهما فتودى كفاية منه ويحكم بحرية
 في اخر جزير من اجزاء حيوة حتى يكون ما يقع ميراثا لورثته ولعقيق اولاده المولودون والشرعون في حال كفايته وهو من حيث
 وابن مسعود وقال زيد بن ثابت نفيش الكفاية بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانهما لو ثبتت انما يبقى للعقيق الكاتب لم يولد
 البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبته يحصل الحرية والميت ليس يحمل العلق ابتداء لما في العلق من اعداب قوة المالكية ذلك
 لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العلق الى حال حيوة لان العلق بالشروط يبقى الشرط في مساندة الى حال حيوة اثبات العلق قبل
 وجوب الشرط وهو الاول وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكفاية ممكن لان محل العقد قائم قابل للعلق والمولى انما
 يصير متقنا عند ادراك البديل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزمه في حال الحيوة قوة لا يبطل الكفاية فاما العبد فعمل العلق وانما يحتاج الى محمية
 العلق في حال نفوذه وشيوت مكر وقد بطلت محمية فيبطل الحكم ونحو القول الكفاية عقد مائة وتملك على سبيل الاستحقاق والالزام فان
 الكاتب ملك جهادة بقرنه من حيث الاكساب وكما سب من حيث اليد والعرق ايضا على سبيل الالزام وثبت للكاتب بالملك حق ان يكون
 الكفاية من ملكه فخر به نفسه وحرية كما ثبت للمالك حق ان يفتن قيمه ملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبت للكاتب لم حاجة اسل احراز
 نفسه وصيرورة متقنا بواسطة هذه المالكية المولى اثباته بهذا العقد سرحت لم حاجة الى ملك البديل وصيرورة متقنا بواسطة
 وحقه واحراز المولود الذي صار العلق بمنزلة الولد وحاجة الكاتب اقوى المحارج لان الحرية راس المال في احكام الدنيا
 اذ الرقيق في حكم الاسوات والدليل على كونها اقوى المحارج انه نذر في هذا العقد الى سطر بعض البديل بقوله غير ذكره والقوم من
 مال الترة لزمه انكم ليكون اقرب حصول المقصود وهو العلق ثم ما ثبتت المالكية المولى يعني بعد موته لم حاجة اسل ملك البديل
 ونسبة المولود اليه بصيرورة متقنا فلان يبقى ما ثبت له كاتب من المالكية بعد موته لم حاجة اسل حصول الحرية كان اولى لان

حاجة الى تحصيل الموت فوق حاجة مولاه الى الولاد ولا يقال لو قيل بقاء المالكية الكتاب لزوم القول ببقاء ملكية اذ الكتاب
 عبداً بقي عليه درهم ولا يمكن القول ببقاء الموت لان البقاء المالكية لغنى الكرامة ولكرامة في البقاء المملوكية لانها ينبغي عن
 العدل والبرهان واذا لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير متقاعاً بعد موته فينفسخ الكتاب لان القول بقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية
 لانها لا تلتزم ولا يمكن ذلك الا بقاء مملوكية ومحملة التفرق الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطاً لتحقيق المالكية وليست به
 مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقاء بقاء مملوكية ليكن انزال العتق فيها فيحقق المالكية والشرط
 اتباعاً فبقينا ما تبعنا وما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمتنا بنفوذ العتق لوجوده بشرطه وتقررت به المالكية التي استفادنا
 بالعقد واذا ثبت استندت الى اخراج احواله لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق
 المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البديل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوة فذلك منها قوله
 وقلنا حلف على قول بقيت اى والبقاء ما يبقى به الحاجة لقيت الكتابية وقلنا ان السراة تغسل زوجها بعد الموت في
 حدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقص العدة لان ملك النكاح لا يحتمل الخول الى الورثة فيبقى موقوفاً على
 الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وبها العدة وهي حق النكاح
 في مقام مقام حقيقة في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما استقبلنا رسول الله لا نسأله
 يعني لو قلنا ان رسول الله عليه السلام يغسل بعد الفوات لما غسله الا نسأله بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
 خلافاً لما في ان النكاح بموته ارتفع بجميع علاقته فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة
 سلوكة في النكاح لا تدل على اهلية المملوكية حقيقة بالموت اذا لم يبق سماً لتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن البقاء والحكم بعد
 قوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى البقاء بالنظر الى الاصل لا تخالف لشرع الحاجة للملك اليها بل شرعت حقاً عليها فلو بقيت حية
 لصارت حاله وان الحاجة منها الى الغسل وهو من باب الخدمة فالبقاء مملوكية لهذه الحاجة ليدعى الى اعتبارها لاثبات خدمتها
 وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيموت ان يكون بقاءها بعد الموت عند لقاء محمل الملك للحاجة قوله ولذا اى ولما
 ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته لا يردنا فيقضى به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذ القلب المقصود بالبالعقل والعفو
 البعض المشبه به حتى يقضى منه ديونته وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة والكان الاصل وهو القصاص ثبت للورثة ابتداء
 لا للمقتول ذلك لان القصاص ثبت شرعاً لثبته في العدم ودون البقاء الحيوة على الاولياء بدفع شرقات والميت لم يبق اهل
 لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانما يجب عند انقضاء حاجة المقتول وعند انقضاء حاجة لا يجب له لا يصح انقضاء الرجح من تجهيزه
 وقضاء ديونته وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصح لهذه الحاجات اطلاقاً ولا اجابة وقعت على حق الاولياء من وجه لا تغاير بحجته بالاستئناس
 ولا تنفذ رجعي الاعاء والاتقاع بما له عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لانها ثبت لميت ثم ينتقل اليهم كالتيقل سائر الحقوق
 لمحصل منقعة اشقي لهم دون الميت ولو وقع الجنائز على قتلهم ولكن السبب في ائقده للميت لان السبب في نفسه وحيوة وقد كان منتقناً
 بحيوة اكثر من انتفاع اولياءه بها فكانت الجنائز راقية على حقه فينبغي ان يحجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم من
 اهلية الوجوب له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل المخالفة كما ثبت للملك للمولى في كسب عبده المأذون لا ابتداء على سبيل المخالفة

الاجابة

عن الجعد وكما ثبتت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلافاً عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً وإن ابتدأ بقتل القصاص للولي القاتم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجرم ومع عفو المجرم
أيضا استحقنا لأن العفو مندوب اليه فيجب له قبل الاستحسان فهذا معنى قوله القصاص ثبتت للورثة ابتداء بسبب العقد الموثق
وبما أشارت إلى القسم الرابع من الأقسام المذكورة فأن ثبتت الميراث ثبتت للورثة ابتداء كان ينبغي أن يكون المال عند القتل بالملوثة
ابتداء من غير أن يثبت للميت فيه حق من غير أن يجري فيه سهام الأثر لأن الخلف لا ينفرد بالأصل في الحكم لأن الخلف لم
يخرج الميت من التجهيز قضاء الديون وتبقيته الوصايا فبجمل مورثاته كاستراكتهم حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجوز
عند ضرورة تعذر القصاص كأنه يوجب الأصل لأن الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الأصل والسبب وبما يقتل العقل للميت
فيستند وجوب الخلف إليه وصار كأنه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل الخطأ وكان الأصل في القصاص أن يكون
أيضا لأنه واجب بمقابله لتقويت دمه وحيوته إلا ما ثبتناه للورثة ابتداء للمانع وهو أنه لا يصح كحاجة الميت بعد انقضاء حيوته
وإن درك الثار الذي هو المقصود الأصلي حاصل للورثة لا للمقتول في أن الخلف عدم هذه المانع فجعل مورثاته فارق الخلف
الأصل اختلاف حالهما وهو أن الأصل لا يصلح لرفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة وأن الخلف يصلح لذلك وثبتت
الشبهة وأن الخلف قد تفارق الأصل عند اختلاف أحوال كالتيتم لتفارق الوضوء في الصلاة الغيبة اختلاف حالهما وهو أن المار بنفسه و
التراب بلوث فكذلك هنا قوله وأما الأحكام الآخرة وهي أربعة فكما حكم الدين بما يجب له على الغير من استحقاق المالية والمظالم
التي ترجع إلى النفس والعرض وما يجب عليه من استحقاق والمظالم وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الأيمان واكتساب
الطاعات وأجرات وما يلقاه من عقاب ملاته بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات والوفاء بجميع هذه الأحكام حكم الدين
لأن القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للمار والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث أن الميت وضع فيه للخروج وللحق بعبادة
الفناء والأحكام الآخرة فكان للميت فيه حكم الأجر فيما يرجع إلى أحكام الآخرة كما أن للجنين حكم الأجر فيما يرجع إلى أحكام الدنيا
روضة دار أبي جهنم وروضة دار إسماعيل من أهل الكرامة والثواب أو حوضه نار من أهل الشقاوة والعقاب فيجوز أن يقال
إن يصير له نار وروضة بكرمه وفضله وإن يعذب ناس من قننة القبر وعذابه بسببه وطول إن الكرم المستم والديان ذو اللطف والفضل لا يحسن
فصل في العوارض المكتبة قوله وأما الجمل فكذلك قيل الجمل باعتقاده الشيء على ما كان مأهولاً أو غير مأهول عليه بأنه يستلزم كون
المعدوم شيئاً إذا جمل بحقيق بالمعدوم كما تحقق بالموجود أو كونه المعدوم الجمل غير داخل في الكل وكل ما فاسد وقيل لا يوجب
تفاد العلم عند احتمال وتصوره واحترز عن الأشياء التي لا علم لها فأنها لا توصف بالجمل لعدم تصور العلم فيها وأنه لا يصلح
في الآخرة أصلاً ذكر في بعض الشرح أنه لما قيل بقوله في الآخرة لأنه اختلف في ديانته الكافر فما سمي في اعتقاده حكماً من الأحكام لم
خلاف ما ثبت في الإسلام في أحكام الدنيا فقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يصلح دفعه للشعر وذو الفحل دليل الشرع في الأحكام
احتملت التغيير مثل حرمة أكل لحم الجوارح ونحوها حتى أن اعتقاد يصلح دافعاً للدليل الموجب للحرمة فإما في حكم لا يحتمل التبديل فلا
حتى أنه لا يطبق للكفر حكم الله تعالى بل لا يوجب له ذلك قل أبو يوسف رحمه الله تعالى لا انفراق بين المخرمين وكذا الجوارح على ما عرفت تماماً
في أصول الفقه بفخر الإسلام ويجعل له المناقيل به لأنه لا يوجب له عندنا في أحكام الدنيا بأن التزم عقداً لله فلا يوجب عندنا دفع

عذاب القتل في الدنيا وان لم يقع منه عذاب الآخرة قوله لانه مكابرة ومجودهما الاصلاح الامكار لعب حصول العلم ووضع الدليل
قال الله تعالى وجمدا وبها واستيقنتها انفسهم علما وعادا وعن غيايل لوسال القاضي المدعى عليه لاجد عوى كالدعاء تجد امام
تصرفا بها اجاب يكون اقرارا بالكفر جودا بعد تلويع الدليل لان الايات الدلالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكما لا قدرة
غفلت الوسيمة لا تعد كثرة ولا ينفي على من الدليل من لب كما قال ابو القاسم بن شمس فيا عجب كيف يعصى الاله انه كيف يحجب حاجته
ففي كل شئ له آية وله تدل على انه واحد وله وكذا الال لائل على صحر سرائد الرسل من المعجزات القاهرة فالحج الباسرة فلا سرور
محبوبة في زمانهم اوجبا الى ردوا وانكارها وودعت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر فتابعتهم الى يومنا هذا كان انكارهم بآيات
انكار الرب فكذلك لم يحبل جبل الكافر عند الوجوب الآخر قوله وجبل هو دواسي من جن الكافر الذي لا يصلح عندنا في الآخرة ايضا وهو جبل صاكن
في صفات اعتدو جبل مثل جبل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا
وكذا في سائر الصفات ومثل جبل الكشبية فانهم قالوا يجوز حدوث صفات الله عز وجل وزواكها عنه كشبهين الله تعالى بخلفه في
صفاته وهذا النوع من الجبل باطل لا يصلح عندنا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشئ من علم الا بما شاء وانزله يعلم ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله ذو فضل على الناس الى غير ما مر الى
فانه ما تدل على ان الله تعالى صفات هي سمعان ورايات واما العقل فهو ان المحادثات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
دلت على كونه خاتما سمعا لما بصير فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصروا ان يكون هذه الصفات سمعان ورا
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم العالم لا علم له وحى لا سيوة له وقامه لا يدركه ولا يفرق بين قول القائل ليس لعالم وبين قوله لا علم له
كنا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل حوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثا بل
حدث الذات الذي هو محل نشبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه ان الله تعالى هو صوف الصفات الكمال منزه عن النقص والزال وان صفاته
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها محال ما ذهب اليه من الجبل بالاطلاق وجملا بعد
الدليل فلا يصلح عندنا في الآخرة وكذا جعلهم باحكام الآخرة مثل جبل المعتزلة بسؤال المنكر والتكدير عذاب القبر والميزان الاستغناء لآل
الكبار وجواز انفعوا دون الشرك مجاز اخر الى الكبار الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكارهم بحقيقة غلود النار وحقبة
واما الجبل باطل لان الدلائل في الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا ينفي على من تأمل فيها على الصانع
فاجعل بها لا يكون عندنا في الآخرة كجبل الكافر وكذلك جبل الباعى وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طائفة انما على الحق
والامام على الباطل تسمكان في ذلك تباول فاسد وان لم يكن له تاويل فحكم حكم اللصوص كجماينة لا يصلح عندنا لانه مخالف
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل اخلاقه الراسخين من سلك طريق الحق لا يحجب على وجهه
جانبه ساكنا سعادته لا يوقع على معرفة قصته البعثة وهي ما روى ان الخليفة لما استخلفت بين علي وسعدية رضي الله عنهما
وكثر القتل وقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الرماح وقالوا لا يصحاب على رضي الله عنه مثلنا نسلك
كتاب الله تعالى يدعوكم الى العمل فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه اني ذلك وما امتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياتوا
حكما من كل جانب اتفق الحكماء على امانته فهو امام كان على رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

فأخبر من جانب سعادته عمن العاشر وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه كان من شيوخه
فقال عمرو بن موسى الأشعري فغزاهما أولا ثم تيق على واحد منهما فاجابه أبو موسى الأشعري إليه ثم قال لا يا موسى الأشعري
انت أكبر سننا مني فاعزل علينا أولا عن الامامة فصعد موسى المنبر وحده تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
القننة ثم أخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما أخرجت خاتمي من اصبعي منزلي ثم صعد عمر المنبر
فحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر القننة ثم أخذ خاتمه وأدخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية
في الخلافة كما ادخلت خاتمي عندي في اصبعي فغزى علي رضي الله عنه أنهم افسدوا عليه الأمر فخرج علي رضي الله عنه قريبا من
أثنى حش الف رجل من عسكره راغبين ان عليا كافر عيدين ترك حكم الله تعالى وأخذ يحكم الحكماء فيهم فقال لهم اخروج الذين افسدوا في
البلاد ونزعوا ان من اذنب ذنب فقد كفر كان هذا منهم جهلا بل لا لانه مخالف الدليل الظاهر فان الامامة على رضي الله عنه ثبتت
كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما اثبتت امامة من قبله والرضا بحكم الحكم فاما انهم فيهم امر ارجع المسلمين على جوارته
عليه السلام في الكتاب فكيف يكون عصية وكذا الاسلام لا يكفر بالعصية فان الله اطلق اسم الايمان على من ترك الذنب في كثير من الآيات
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وعدكم الله بالجنة التي كنتم توعدون
ان الله توبه تصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا يا ايها المؤمنون ونحو ما يجمله بعد فنيح الاية لا يكون عزرا
الكافر الا انه اى لكن صاحب اليهودي والباغي متداول القرآن تمسك به ياول ارفق راسه فان لا في الصفات تيمسك به
وصفت ذاته بالوحدة اية في القرآن ونشره نفسه عن الشرك في آيات كثيرة فلو انتم الصفات له كانت اغيرا
لذات واثبات الاغير في الازل سنا فلا تجيد ومجوزا كحدث في الصفات تعلق بمجوزا تعالى وجاز ربك وهل ينظرون الى
ان ياتهم الله في خلل من الغمام هل ينظرون الا لانهم الملك اديان والباغي اجمع لقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعصر الله
رسوله ويقتصد به يهلكه نار اخلاذ افياء ومن يقتل مومنا سحدا فخر آوة جهنم خالدون فيها فكان هذا الجمل دون الجمل الاول
من فيها الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة لكنه اى لكن الجمل الذي يوصى به صاحب اليهودي والباغي لما كان في الاسلام
بالباغي لا يخرج عن الاسلام وكذلك باليهودي اذا لم يخل فيه او من يتخذ الاسلام يعني اذا غلب في اليهودي حتى كفر ولكنه ثبتت
الاسلام مع ذلك كخلاة الرافض والجسمية من مناظرة والزام قبول الحق بالدليل فلم يعمل بتاويل الفاسد فاذا اتم الباغ
الاموال او الدمار تاويل ان بهما شرة الذنب كفر لا يحكم بالاحتمال في حقه بتاويله كما حكمنا بايائه اخرج في حق الكافر بديانة لا تخرجه
الاسلام حقا فانك من مناظرة والزام محجة على خلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانة في حقه فانك
كنا ان الباغي اذا تلف ما اهل الجاهل ونفسه ولا تسته له فيمن كما لو اختلف غير لبقا ولاية الالزام وكذلك اى وكوجب الضمان
سائر الاحكام التي تنظم المسلمين بغيره لانه سلم ولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي سنة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حيا وحققة
العمل بتاويل الفاسد في بعد التوبة كما لم يؤخذ بل اخرج الالزام بالاسلام وبهذا الخلاف الاثم فان الباغي ياتهم
وكان له سنة لان المنعة لا تظفر في حق الشارعة واخرج على الله تعالى حرام لبا وخبراء واجب مع تعالى ابدان ان يغفوا فانما
يتعمل ان لا يكون لما في اثم وانما يجب عاقل لا يجوز الا يعلم بخطا والتاويل فيه وانه اذا لمالك المال في يده فان كان قائما في يده

على صاحبها لانه لا يملك ذلك بالاحكام الا يملك كل اهل البني والسوية بين القتين المتقنين تباويل الدين الاحكام
 روى عن محمد انه قال فتى في اهل البني اذا تباويلان فيمنوا ما اتفقوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم
 لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهروا خطا وهم في التاويل الا ان ولاية الازام اذا كانت منقطعة للمنفعة فلا يكون على اداء
 الضمان في الحكم ولكن يفتى فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثل وانهم محققون في قتالهم وقتلهم مثلون الامر في
 وحاصل بعض الفصل ان المغير للملك اجتماع التاويل والمنفعة فاذا اتحدوا جميعا عن الاخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصالح
 لو ان قوما غيروا دينهم فلبوا على دينه فقتلوا لانفسهم استهلكوا الاموال ثم طهر عليهم اهل العدل اخذوا جميع ذلك لغيره
 والمنفعة عن التاويل قوله وكذلك اسي ومثل جمل الباغى وصاحب الهوى جمل من خالف في اجتماعه الكتاب والسنة المشهورة
 مثل الفتوى بجميع اصحاب اولاد كان بغير الرئيس وداود الاصغاني ومن تابعه من اصحاب القواسم يقولون يجوز بيع اسم الولد
 تمسك به في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كمنابع اصحاب الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان التاويل
 وبحلية البيع قبل الولادة معلومة فيها يتقن فلا يرفع بعد الولادة بالشك عند جمهور العلماء ولا يجوز بيع الدلالة لان المشهورة
 مثل قوله عليه السلام المأمة ولدت من سيد ما فني معتقة عن بر بنه وباروى عن سعيد بن المسيب انه قال قال رسول الله
 عليه السلام لعنتم اصحاب الاولاد من غير الثلث ان الذين في بن وباروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبذ لان
 بيع اصحاب الاولاد حرام ولا راق عليها بعد موت مولاهما وقد تمقا في القرن الثاني بالقبول بالتحديد الاجماع على عدم جواز بيعها
 فكان القول بجواز نفي الفلاحا حديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى مشروكة التسمية عند اعلال القول عليه السلام التسمية
 في قلب كل امرئ مروج بالقياس على مشروكة التسمية بالنسيان في مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وان لم تقطع
 بالقسمته اذا وجد القليل في محله ولا يدركه كتحريم القسامة على اهل المحلة والدية على عواقم عندنا ولا يحجب القصاص بحال قال مالك طاهر بن
 الحنبل في الشافعي في قوله في القتل على المحلة عداوة طاهرة الحديث كونهما يغلب على القاصي والسامع صدق الله
 يوم الولي بان لعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتل عمدا فاذا حلف يقتضى امر القاتل تمسكين في ذلك لظاهر قوله
 عليه السلام لا وليا لمقتول الذي وجد في خيبر تخلفون لي تحقون دم صاحبكم كحديث ابي لام قاتل صاحبكم وجوب من ابي جوب
 بالقسامة الاحاديث المشهورة فان ابنى عليه السلام قضى بالقسامة الدية على ليث بن قتيل مجدي بن الحارث بن رومان رجلا جارا الى
 رسول الله عليه السلام فقال لي وجد اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اخبر من شيدوهم خمسين رجلا فيموتون يا الله ما قلناه
 ما قلنا قال فقال ليس من اخي الا هذا فقال نعم ولك مائة من الابل وفي اخبر ان قتيلا مجديين اربعة داجب وكان الى وادعة مقضى
 رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا الايماننا دفع عن الاموال والاموالنا دفع عن ايماننا فقال حقتم دماؤكم بايمانكم وانكم
 الدية لوجود القليل من الجرم وكان ذلك المحضر من الصبي ومثله عليه فخل محل الاجماع فكان القول لوجوب القصاص بانها لغير
 السنة الاولى نظرا لظاهرة المشهورة وقوله عليه السلام ابيته على المدعي واليمين على من انكره كان مردودا والقضاء بشاؤونهم كمثل الفتوى
 بوجوب القضاء ولشأبه واحد واليمين المدعي على اهل البني عليه السلام قضى بذلك انه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
 واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم افسدوا عندكم القوم للشهادة وادعوني ان لا تأكلوا والحديث المشهور وهو

قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر كما مر بيان في باب قسام السنة فيكون مردودا على من ادعى في دعواه ان
 الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من سنة على خلاف
 او خلاف احد هما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جعل يصلح شبهة اى شبهة دارية لعدم ما يترجى في معنى العقوبة من الكفارة
 وهو الجعل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع اشبهته اى بجعل في موضع تحقق فيه اجتهاد غير مخالف للكتاب السنة وهو الجعل
 بالصحيح او الجعل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالجمعة اى كالعصائم في اجتماع في رمضان اذا افطر على شيء ان
 المجاعة فطرته لم يزد الكفارة لانه جعل حصل في موضع الاجتهاد فان المجاعة عند الادعاء فيفسد الصوم فيصالح شبهة في سقوط
 الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان العصائم لو اجتمع فطن ان ذلك يفسد
 ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرفه بشبهة او تاويله وجب عليه الكفارة لان كل من حصل فيه شبهة فان فساد
 الصوم بوجوه ان شئ الى باطنه ولم يوجد فيه فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون قلته مجرد جعل هو غير معتبر فان
 استفتي فيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافقار بالفساد فان فطر عنه ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى
 المفتي اذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطيما فيفتي لانه لا دليل للعامي فيسوى هذا فان
 معذرة انما يصح ولا عقوبة على المحذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف شبهة ولا تاويله قال ابو حنيفة وعنده الحسن بن زياد
 لا كفارة عليه لان الحديث وان كان ينسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يسلط السمع فيصير شبهة وقال ابو يوسف رده على
 الكفارة لان معرفة الاخبار واليمين بين معتمدا وسقطها وناسخها ونسوخها مقوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
 بل وان يكون معظما من ظاهره او منسوخا انما الرجوع الى الفقهاء السوال عنهم فانهم يسمون نقد تصرف لا يميز كذا ذكر الامام في
 فتبين ان الفطن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى ما وحديث ليس بمعتبر فان قول الادعاء لا يصير شبهة لانه مخالف
 للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالنعية غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بجارية والداهما
 القسم الثاني وهو الجعل في موضع الاشتباه واعلم ان شبهة الداركة لا بد ان يشبه في الفعل اى يشبه بشبهة اه لا شائشا من الاشتباه وشبهة
 في المحل اى يشبه في الدليل من شبهة الحكمة فاو لا اى يشبه ان يمين الانسان في اليمين ليل المحل والليل فيه ولا بد بينهما من الطول
 لا شبهة والثانية ان يؤخذ الدليل الشرعي الثاني للموت في ذاته مع مختلف حكمه لمانع التصلب وهذا النوع لا يتوقف حقيقة
 على فن الجعالي فمن هذا القسم والودعي الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الموت في
 ابرائش شبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت وما لك لا يبك هو قائم فلا يفرق الحال بين الفطن وعدمه في سقوط
 ومن القسم الاول ادا دعى ابن جارية ابيه او جارية ادا دعى اباه او جارية ادا دعى اباه او جارية ادا دعى اباه او جارية ادا دعى اباه
 الحد عليها عندنا وقال زفر حمزة اعد عليه يجب عليها لان اسبب هو الزنا فانه لا يفرق بين دليل انها لو قال علمت بالحرمة
 يلزمها الحد فلو سقط انما سقط بالفطن والظن لا يعني من الحق شيئا كمن دعى جارية اخيه وقال طمنت انها
 يحل لي ولكن نقول قد ميكنت بينهما شبهة الاشتباه لان الالاك متصلة بين الاب والابناء والمنافاة اثره ليس
 لا يقبل شهادة احد هما لصاحبه والولد حبه وابيه فربما شبهة انها لكانت حلالا لاصل كون حلالا للخبر

ايضا في غير هذا الجبل شبيهة في سقوط احد كقوم سقطوا على باءة خمر التمسج احد على من لم يعلم انه خمر ونها، بخلاف ما لو زنى بجارية خفية
وقال فخلعت انما سئل الى حيث لم يجعل جبل شبيهة في سقوط احد لان سناخ الاطلاك منها سببا كنه عادة فلا يكون على محل الاشتباه فلا يصير
اجعل شبيهة قوله النوع الرابع بل يصح هذا الفرق بين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ليس
بدليل بالدليل وكذا الاول يوشى استقاطا بالسقط بالشبهة دون وغيره والثاني يوشى في جميع ما يتوقف على العلم فاجعل في دار الحرب من
مسلم لم يهاجر يكون عندنا في الشرع حتى لو كنت مدة ولم يصل فيها ولم يصير ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما قال في
رحمة الله عليه قضاها بما لا يقبل الاسلام جازا لثمة لا يحكمه ولكن قصر عن خطاب الاداء بجملة في ذلك لا يسقط القضاء بعد تقصير بسبب التوب
كالناكح اذا ائتمن في وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب بالناسل يخفى في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماح ولا تقديره بالاشتباقة
والشبهة لان دار الحرب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام في حيزه كجبل بل الخطاب عندنا في غير مقتضى طلب الدليل في انما جازا قبل
قبل خض الدليل في نفسه حيث لم يشتر في دار الحرب بسبب القطع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يعمل
ولم يعلم وجوبها كان عليه قضاء ما لا يفي في شيوخ الاحكام ويرى شهود الناس اجماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيتمسك بالموكل
والطلب انفسه منه فلا يعذر لكن المطلب الممار في العمران طائفة ان المار هو في وصلي والمار موجود له في صلوة لا يفتقر في تركه
في موضع المار عاليا بخلاف ما اذا ترك المطلب والمفارقة على من عدم المار وتيمم وصلي حيث جازت مملوكة لانه ليس بمقتضى ترك المطلب بما لا
فاذا لم يكن على طبع من المار لم يلزمه المطلب لعدم الفائدة قوله وكذلك في السلم في دار الحرب جازا الوكيل بالوكالة وجعل المار
بالاذن وهو المار لان بالاطلاق يكون عندنا حتى ولو لم يصر قبل بلوغه اليه بما لا يفتقره على الموكل والمولى ولو كان في تباعد اليه
ولم يعلم بالوكالة حتى في ذلك الشيء لم يفتقر شيئا ولو كان في غير شئ بعينه فاشتره الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو
باع شيئا للموكل قبل العلم بالوكالة لا يفتقر على الموكل بل يتوقف على اجازة كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام
من حيث انه يلزم الوكيل بالعقد حتى العقد من التسلية التسليم ونحوها ويتيقن على الوكيل شراؤه كل شئ بعينه ويبيع شئ وكل يبيع من لا يقبل
شهادة في يدها لب بعينه فمرا بعد الاذن في كماله ولم يكن مطالبا بما قبل الاذن فلا يشبه حكم الوكالة والاذن في حقه قبل العلم
لرفع الضرر عنها الا يرى ان حكم الشرع لا يفتقر في حقه كمال ولا يفتقر قبل العلم فلا ان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاهر للولاية
لان ادلى وكذا جعل الوكيل بالعزل وجعل المار دون باجورهما المراد ان بقوله ورضه عند رخص الدليل وكذا في الضرر على كل واحد منهما بآفة
العزل واجزا الوكيل تصريف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد تصريف على ان لا يفتقر ونية من كسبه وبقية وبالعزل و
الحج يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد للالتحق ولو دى بعد التعلق من خالص ملكه وفيه من الضرر لا يفتقر في وقت ثبوت
على العلم وجعل الشفع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له من الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية عذرا
المولى من البيع والعذر فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعاق ونحوها بعد العلم بجناية يهيئ خيرا للفقراء وهو الارش فان
لم يعلم بالجناية حتى يعرف فيه بيع ونحوه لا يصير مختارا للفقراء بل يجب على الاقوال من القيمة من الارش ولغيره جملته بالجناية
عذرا والمرأة بالانكاح اى جعل المرأة البكر البالغة بالكلح المولى يكون عذرا حتى لا يكون سكوها قبل العلم رضا بالكلح لان دليل
العلم مخفى حتى هو لا لان فيه الامور لا يكون مشهورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجناية المولى بالانكاح فالى

يحصل العلم للشفيع والولي والمرأة بهذه الامور في كل واحد من هذه الامور الزام فترحيث يلزم على المولى الدفع او العدا بغيره
 ويلزم على الشفيع ضرر الجواز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالانكاح فتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع
 شرط البوعينه رحمة الله في الذي يبلغ من غير سلة العدا والعدالة لان فيه الزام على ما في بيان انفسهم اسنن قوله والامانة النكحة
 بخيار العتق اسي اذا اعتقت الامانة النكحة ثبت لها اختيار ان تشارت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقطعة على الصلوة والامانة
 لبرية حين اعتقت ملكك لضعفك فاختارني وهو تمهيد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج
 وليس في خيار العتاق فان لم تعلم بالاقتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت اختيار لها شرعا كان اكمل منها عند احتق لان لما مجلس العلم
 بعد ذلك لانها اذا فترعت نفسها لزوم زيادة الملك عليها واكل يصلح عند الدفع ولان دليل العلم باختياره في حقها لانها مشغولة
 بنعمة المولى فلا يتفرع لغيره احكام الشرع فلا يقوم اشتها الدليل في دار السلام وكذا دليل العلم بالاقتاق
 لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف اكمل خيار البلوغ على ما عرفت اذ ازوج الكنعين الى لصفية كغير
 الاب وابجد من الاوليا البيع النكاح ويثبت لها اختيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمة الله لان التزوج صدر من موقوفة الشفعة
 بالنسبة الى الاب قد ظهر تأنيده القصور في انتفاع بثبوت الولاية في المال فيثبت لها اختيار اذا ملكها امر نفسها بالبلوغ كالاتا اذا
 اعتقت وليس في خيار البلوغ وهو يطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت اختيار لها عدم تمام الرضا عنها ورضا
 البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فكسكت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يطل خيارها بالسكوت كما لم يطل خيار
 الخلام به فان لم يعلم بالنكاح وقت البلوغ كان اكمل منها عند اختيار الدليل اذ لو لم يستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح و
 لم يعلم باختيار لم تغد وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم باختيار في حقها مشهور غير مستتر في احكام الشرع في دار الاسلام
 وعدم الرابع من العلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ شئ يمنعها من التعلم فكان سبيلها ان تتعلم باجتناب اليه بعد البلوغ
 فلا تغدر باكمل ولا تخا ترين بذلك الزام نسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لان اتم النقص للدفع لان من له خيار
 لا يقع ضررا لها فان السلة سحره فمما اذا كان الزوج كفوا والمهر ومهر ولم تفعل ذلك فجاءه وفشا فثبت انه شرع
 للالزام في حق انقصه الآخر واكل لا يصلح حجة للالزام واعتقد تدفع زيادة الملك عن نفسها واكل يصلح عذرا للدفع ولهذا
 شرط النقص الوقوع الفرق في خيار الطلوع فمما اذا كان احداهما له خیار قبل القضا بغيره الآخر ولم يترط في خيار العتق بل ثبت
 الفرق بنفس اختيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتا في قسارتين وملك
 عليها لتطليعين وقت لاد ذلك بالعق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تنصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
 الملك علما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القضا فكذلك دفع زيادة الملك فانما
 في خيار البلوغ فلا يخلو الملك وانما ثبت بالعق فكان لها ان تدفع الزيادة اختيارا لتوسم ترك النظر من اكل
 وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقه الا بالقضا قوله واما السكر فلما قيل هو سرور يغلب على القتل بمباشرة بعض
 الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله لهذا بقي السكر ان اهل الخطاب فعله هنا
 القول لا يكون ما حصل من مشرب الداء والمثل الا فيكون من انفسهم السكر لانه ليس بسرور وقيل هو غفلة يلقى

الانسان مع فتور في انفسه او مباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلّة قيل هو معنى شديداً به العقل عند مباشرة
بعض الاسباب الزلية فعلية في القول بقاؤه خارجاً بعد زوال الاعتد يكون امره كياناً باطلاً بطريق الزجر عليه بمباشرة المحرم لان
يكون العقل باقياً حقيقة لانه يعرف بشاره ولم يتيقن المسكر ان من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو في حال السكر بطريق بيان
سكر الاداري كسكر حاصل بشرب الكودار مثل الافيون والبنج كما ذكر في الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام محمد بن
رحمة الله في فتاواه وشبهه بالبيع الصغير فاعلم ان من مينة وسيفان الثوري رضى الله عنهما ان الرجل ان كان عالماً
بفعل البيع وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يبيع طارئة وعقاراً وذكر في المبسوط لابي اسحاق ان تبادر الى الانسان الخمر
فان اراد ان يذيق عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على تقدير السكر حرام وشرب السكر والمنظر
اسي كسكر حاصل بشرب الكودار بنجر الخمر وبشرب المضطرب اياها ان اضطر الى شربها للعطش فساير ما دانه اسي هذا
النوع من السكر بمنزلة الاغذية حتى تنضم الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس النوفصان
اقسام المرض وسكر بطريق محذور وهو سكر اسما حصل بشرب كل جسم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ بادق عليه المنفعة
ونحو ما دانه اسي هذا النوع من السكر لاني في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا انتم انتم الصاوة واتم
سكنا حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمنان للخطاب وان كان في حالة
النصف فانه تلك البقايا اذ لو كان سافراً لصار كانه قيل لهسم اذا سكرتم جرتكم عن ابله سخطاب فلا تملوا لان الواد
للحال والاحوال بشرط وجبته يصير كقولك للعائل اذا جئت فلا عقل كذا وفساد طارئة لانه اذا سخطاب
حالة سافرة له ولما صح هنا عرفان اهل الخطاب في حالة السكر فان قيل السكر لونه عن استعمال العقل وقهر الخطا كونه
والاغما فينبغي ان سقط الخطاب عنه او باخره كالتائم والغنى عليه قلنا سخطاب انما يتوجه على العبد باقتدار الحال و
اقبم السبب الظاهر في البلوغ عن عقل مقامه تبيهاً لتعذر الوقت على حقيقة بالكس لا يقوت هذا المعنى ثم قد رر على
فهم الخطاب ان قامت باذمه سادته ليعلم عذر ان سقط الخطاب وناخره كالمال يودى الى تكليف ما ليس في الوسخ والى
المخرج فاما اذا قامت من جهة العبد بسبب هو سعيه عدت فائمه زجر عليه فبقي الخطاب مستوجبا عليه وذلك لانه لما
كان في وسعه دفع السكر من نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيقاً للقدرة فبقي التكليف
مستوجبا عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء بهذا الطريق ليعا التكليف بالعبادات في حق وان كان لا يفسد على
الاداء وان يبع منه الاداء كذا في الشرح التاويلات واذا ثبت ان السكر ان مخاطب ثبت ان السكر لا يجل شيئا
من الالبية لانهما بالعقل والباوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلها من الصاوة والحدود وغيرهما
ونيفه تعرفاته كلها قوله وفعلا عندنا كالطلاق والعاق والبيع والشرارة وتزويج الولد الصغير وتزويج اقرانه واستخفافه
وغیره لان مخاطب بالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله وانما يغلب عليه ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تعريفه كذا في
استدراك المبسوط
الا اورد استعسانا فانها لا تقع منه حتى اذا حكم بكملة الكفر لم يحكم بكفره ولم يترامه انتمسانا
وفي القياس وهو قول ابي يوسف زجر الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

في هذا الموضع كونه من آثار العقل

عالم

كما يصح في اعتبار اقراره انفسا وجدا الاستحسان بان الردة تبين بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير مستحق لما قيل
بدليل الا انه ذكره بعد الصحيح بان كان عن عقد القلب لانس خصوصان المذهب فانها بخلافه وروية وعما هو اللاحق من الامور عنه و
اذا كان كذلك كان هذا العمل لسان من القلب فلهذا يكون اليقين معتبرا عما في الضمير فحين كان لم يطق به حكما كما لو جرس على لسان العصا
كله الكفر خطأ كيف ولا يجوز سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وبذا تجلوت ما اذا تكلم بالكفر فلا لانه بنفسه استحقاق بالدين وهو كونه
صدر عن قصد صحيح لا يقال لاجل سكر المخطوطة عذر اني الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذرا في غير هذا ايضا لانا نقول عدم صحة رد
عقوبات كنهان وبتدليل القواعد لان السكر جعل عذرا فيما تجلوت ما يبنى على العبادات من الاحكام مثل الطلاق والعاق والنفق ولاننا
سكني التصرف قد تحقق فيها من الابل مضاعفا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله ولا قرار بالحدود اسباب
الحدود التي لعدة له تعالى مثل حد الزنا والشرب السرقة الصغرى والكبرى فاذا اقرب بشئ من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار
بجده الحدود يصح وقد تكرر دليل الرجوع وهو السكران لا يثبت بشئ مما يقول للبرهان العلماء التقوى ان السكر لا يثبت بشئ من هذه الحدود بل لا يثبت
على قول فائتم السكر مقام الرجوع فيجعل فيما يحتمل الرجوع من الاقرار استرذ قبله لا قرار بالحدود عن مباشرة سبيل الحق فانه ما وافق لانه حتى يرى
في سكره كذا اجماعا فلا يصح كسره بدارية الحدود لانه فصل بسبب هو مصحبة فانه يصح سببا لتحقيق وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الى عدة عن تكرر
ولفظة من ان السكر لا يمنع صحته لانه لا يمنع الرجوع لا يبطل لان حد القذف والعصا من حقوق العباد فبذلك يلية الرجوع وهو السكر اولى
ان لا يبطل في قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حال السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود واحد الركعتين تزجما بجانب
الاسلام كما في الكفر بدليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارن ذلك الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يترفيه بدليل الرجوع ولو
اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله وانما الهزل فيقبح الالعب في لغة وفي الاصطلاح هو ان يدعى بشئ
وضع ليس له ذلك الوضع منها وضع اللغة لا غير كالاسد للبيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام مخدوم
عقلا لا فاده معناه حقيقة كان او تمجازا والتصرف الشرعي موضوع لا فاده حكمة فاذا ازيد بالكلام غير موضوع العقل لعدم افادة معناه
اصلا واريده بالتصرف غير موضوع الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو النزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والنزل ان الموضوع العقل
للكلام وهو افادة المعنى في مجاز مراد وان يكون الموضوع له اللغوي مراد وفي النزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسر الشيخ رحمه الله لا يجب
اذا لعبت لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ الى منصور رحمه الله ان النزل لا يرد ويحتمل توضيح الفرق بينهما ان مقابل المجاز
الحقيقة ومقابل النزل المجاز داخل في الجدة كالحقيقة فكان النزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرح ولا يجوز النزل فيه
السلامة غلوة عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تذييل النزل ما قلنا كان النزل غير مناف للرضا
بمباشرة نفسه التصرف لان الممازل يتكلم ما ينزل به عن اختيار صحيح ورضائهم ولهذا هي ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة
يكفر بالردة ما زال لان التكلم بكلمة الكفر لا يزال استحقاق بالدين الحق وهو كونه نصير مراد بنفسه النزل ما ينزل بجلوت المكره على الكفر اذا اجر
على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فنصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اجماع النزل نياتي
الاختيار بحكم اجماع ما ينزل به والرضا بمنزلة تشبه الاختيار في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه حكم لا غير ولا يصح
الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعبت واشتريت بوجود الرضا للعاقدة واختياره فكذا في النزل يؤخذ

والاختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم لان اصل النزاع في البيع يفرضه وشروط الخيار لا تقدره على ما يستنبط بانماذج من الاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الكراهه فصار النزاع في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فبذلك لا يمكن ان ينقص كالمبيع والاجارة ولا يورث فيما لا يمكن كالمطلق والاحتاق ولما كان النزاع في اختيار الحكم والرضا البسيط يخرج الاجسام مع النزاع على انفسها في حكم اختيار والرضا لكل حكم يتعلق بالسبب لا يتوقف بثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع النزاع في كل حكم يتعلق بالرضا والاختيار يثبت مع النزاع ثم جملة ما يدحل فيه النزاع انواع ثلثة انشاء تصرف او اخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على وجهين لا يتصل بالنقص كالمبيع والاجارة لا يمكن كالمطلق والاختيار ايضا على وجهين الاقرار بالحق في التصرف الاقرار بالتقدير وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ما هو حسن كالايمان ما هو فني كالدولة واقسم الاول هو الانشاء الذي يمكن النقص اذا دخل النزاع فيه على ثلثة اوجه اما ان يدخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق متقادان على البناء على النزاع او على الاعراض عنه على ان لم يحضرهما شيء او يختلفان في الاعراض البناء على الوجه الاول وهو ما اذا نزل اباصل المتقرب بان قال البائع مثل المشتري الى اظهر البيع بين الناس لكنه ليس به في حقيقة بل به توجيه واشهد عليه اتفاقا على البناء عليه فيعقد البيع فاسد غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا يترفع لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفاسد في البيع بوجاهة حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في النزاع لان النزاع الحق بشرط الخيار وان لم يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح حتى الفاسد او ان يمنع وصار اتفاقا على النزاع بمنزلة اشتراط الخيار لهما موقفا فيوجب فساد البيع على احتمال لجواز منع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا النزاع فان نقص البيع احدهما انتقص لان لكل واحد منهما دلاية النقص فغيره بان اجازة احدهما وسكت الاخر لم يحز على صاحبه لان النزاع كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المخرج سقطا خياره ولكن خيار الاخر كيف في المنع من جواز للعقد وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا لكنه لم يمنع اختيارهما للحكم وقد اجاز ذلك بالاجازة تكن عند ايجافته رحمة الله سبحانه ان يكون وقت الاجازة مقدرا بانثالث حتى لو اجازة في الثالث صحيح العقد وجده لا يصح كما في الخيار الوكيل لو سقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتفرع من الفاسد وبضحي المدة كذا هي هنا وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تعدد مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يحضرهما شيء او فاشقا فنبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو قاضيا على البيع بالفق درهم او بمانه وبيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على النزاع من الوجهين الاخيرين وهما اذا اتفقا لا يقدر البديل او بحسبه فنبين كل وجه بانفراق فنقول اذا توافقا على البيع بالفق درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الف الفين فلا خلاف واذا اتفقا على البناء على ما وضعه فان الثمن الف الفين عند ايجافته رحمة الله في احدي الروايتين عند درهم الاصح وعندهما فيعقد البيع بالثمن درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمة الله لانهما قد اتفقا على ان يكونا الف الفين فلا حاجة في تصحيح للعقد الى اعتبار تسميتهما الف الفين بل لا بد من ذكره والسكون عند سوار كما في النكاح ولا بد من حنيفة رحمة الله ان الموصوفة السابعة انما يعتبر اذا لم يوجد منها ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد منها ما يدل عليه لانها جدها في اصل العقد وتصل بها

جائزاً ولا اعتبر الوضوء في البديل لصار العقد فاسداً لان احدهما لا يعين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه
 شرطاً لا نعتاً والبيع بالالف ويصير كأنه قال بعتك بالعينين على ان لا يجب احدهما ليعين لان عمل النزل في
 منع الوجوب لانه لا يخرج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه بيع لاحد
 المتما قدره الله تعالى في البيع والبيع في النعت وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالواضحة
 في البديل يجعل البديل يثبت قبول تمام البديل شرطاً فاسداً في العقد لان الالف الزايد ما خرج عنه التمنية
 بالواضحة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول باليس من مقتضيان العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما يقتضيه
 نصيب للعقد وهو المراد بالواضحة في البديل لانه لا فاع كل واحدة من الواضحتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة
 العقد والعمل بالواضحة في العقد الثمن يوجب فساداً فكان العمل بالاصل في الواضحة في الاصل هي ان ينفذ البيع
 صحيحاً عند تعارض الواضحتين فيها اذ في اصل للعقد والبديل اولى من العمل بالواضحة في الوصف وهي ان لا
 الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متنوع فكان هو اولى بالا اعتبار من الوصف فلذلك يجب اعتبار التسمية فكان
 الثمن العين وهذا في البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على ما تبينه فامكن العمل فيه مواضعتان وهما
 الواضحة بالحد في اصل العقد والواضحة بالنزلي في قدر الحصر وكذا الخلاف فيما اذا انفقا على انه لم يحصر بما شئى او انفقا
 لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن عندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن عندهما الاصل هو الواضحة
 وكان العمل بما احق عند الامكان واما اذا توصلنا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف فذهب فان البيع جائز
 بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على انه لم يحصر بما شئى او اختلفا وهذا استسنا وان القياس
 البيع فاسداً لانها مقتضى النزل بما سبها ولم يذكر في العقد ما يقتضيه ان يكون ثمناً ولا يقتضي بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البديل في مقتضى
 العقد بلا ثمن وجب الاستسنا ان البيع لا يصح الا بنسبة البديل بما يقتضيه في اصل للعقد فلا يدين بصحبه وذلك بان ينفذ
 البيع بما سبها من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانها لو تبعا بما سبها دينار ثم تباعا
 بالالف وذهب كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول كذلك يجوز ان يكون البيع بعد الواضحة بخلاف جنس ما توصلنا عليه مبطلا للواضحة
 كذلك في المبسوط وفتوح ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين النزول بقدر البديل والنزول بجنسه فاعتبر الواضحة في الفصل الاول والحد
 في الفصل الثاني حيث قال لا ينفذ للبيع بالالف في الفصل الاول بالمسعى بالفصل الثاني لان العمل بالواضحة في قدر البديل مع
 العمل بالحد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منقداً بالالف وان كان كما استسمى العين لان الالف في الالفين موجود
 والنزل بالالف وكان المسعى لا يشترط له طالب له لانها وان ذكرناه في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقمها على انه نزل
 وليس غير ما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من الطلب ولا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرساً على ان يعطى كل يوم كذا من
 من الشعر او اشترى حماراً على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا واذا كان كذلك ينفذ البيع بالالف
 ويبطل الالف الاخر فاما في النزول بجنس البديل فالعمل بالواضحة مع العمل بالحد في اصل للعقد غير ممكن لان اعتبار الواضحة
 يوجب خلع العقد عن الثمن والبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل للعقد وهو ان ينفذ صحيحاً اولى لان العقد اصل الثمن

الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاعف فانه سبب في الحمال وقد شأخى حكمه لاننا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق
المضاعف سبب منقضى الى الوقوع وليس لعلته في الحمال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان عدله مستند كما في البيع بشرط
اختيار فثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل من حكمها فلا يؤثر فيها النزل كما لا يؤثر فيه الشرط لان النزل لا يمنع من انعقاد سبب اذا انعقد
وجه حكمه لاسما بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراضي عنه بشرط اختيار فلا يجزم اثر فيه النزل الا يري انه هذا النوع وان دخل النزل
فما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل النخل والتفاح على مال واصل عن دم العمل فذلك منقسم على الالوية الثلثة
المنقسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بطلان المذكور فلما شرط المال علم انه فيه مقصود
وحاصل هذا الفصل ان النزل لا يؤثر في هذا النوع سجالا عند سببها فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وهذا بخلافه في رضى الله عنه
وهو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط النزل ومنع لزوم المال في الحمال بناء على اصل وهو ان النزل بمنزلة شرط الخيار
بلا خلاف لما مر والنخل لا يتكامل شرط الخيار عند سببها لانه تصرف تيميز من جانب الزوج كانه قال لفلان مائة الف درهم فان لم يأتني ولم يأت
لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يتكامل الخيار كسائر الشروط واذا لم يتكامل خيار الشرط لا يتكامل النزل ايضا وهذا بخلافه
رضي الله تعالى عنه لصح خيار الشرط في النخل من جانب الزوجة لان جانبها يشبه البيع لانه تملك مال بعوض الا يري ان البداية لو كانت
من جانبها فوجبت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت من محلها قبل قبول الزوج لطلب كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا
في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تملك مال جعل شرعا بهذا الوصف كرجل قال لاخران لتيك مائة الف درهم فبذلها فبذلها
حرانه سلق بالماء فكذا اذا اذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا لطلب بحكم الخيار لطلب كونه مشروطا لان كونه مشروطا بهذا الوصف
وهو انه تملك مال فلا يقع الطلاق لغوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط فعمل النزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا
اذا اتفقا على البناء في الالوية الثلاثة وسواء اذا انجزها باصل التصرف او بقدر البديل فيه او بغيره فاما اذا اتفقا في الالوية الثلاثة
على الاعراض او على ان لم يحضرهما شيء او اختفيا فالتصرف لادم والسبي واجب بالاتفاق لبطلان النزل عند سببها ولرجوع
ابعد عنه على النزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه ففصل الاختلاف في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في
ثلاثة منها مع اختلاف التخييم قوله فقد ذكر في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التيمية من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح
والطلاق والاتفاق من المأزول وكذلك لو طلق امرأته على رجله النزل او اعمت جارية على وجه النزل وقد تراها قبل
ذلك انه نزل وقع الطلاق والاتفاق ووجب المال قال الشيخ الامام شافعي رحمه الله تعالى في كتاب الاكراه في النكاح والطلاق
الحكم المذكور عند ابى يوسف ومحمد رحمه الله تعالى ان النخل لا يتكامل خيار الشرط عند سببها لما قلنا فلا يتكامل النزل ثم قال وسواء اثنان
لا باطلا اى باصل التصرف او باصل النخل بان طلق امرأته على مال او خالعا بطريق النزل او بقدر البديل بان سميا الغنم وقد
تراها على ان يكون البديل الفاء بغيره بان خالعا على وتأثير مسماة وقد تراها على ان يكون البديل في الحقيقة كذا ورجعها
بببب السبي عند سببها ولا اعتبار لما تراها عليه وصار اى البديل السبي الذي يؤثر النزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اى
مثل التصرف الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تباعا لينة النزل وان كان موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن النخل تبعا فلا يؤثر
فيه النزل اذا عبرة للنفوس لا لتعريض كالكراهية الثابت في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يقسم جعل المال في

هذا النوع تبعا لانه سواه فيه مقصود القبول واما ما تتبع يكون المال فيه مقصودا ولكن سئل ان فيه تبع لاسلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اشترى النزل فيه حتى كان المهر الفانيا اذا نزل فيه بقدر البدن دون الاغني كما في مبرها
 قلنا المال مهنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في البتة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود لا المقدر لانها بمنزلة الشرط
 فيها واشروطا تابع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقدين لان
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الازدواج ودون المال فاما في البتة فلا نوع احالة حيث
 لا يؤثر ثبوت على اشترط العاقدين بل ثبت بلا ذكر وثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك ليعبر به بنفسه في حكم النزل ولو اثر
 فيه النزل كما لا يؤثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
 فوجب ان يكون النزل كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل المكروه فيما يصلح ان يكون الله له
 وفيه ايجاب المال يصلح الله له لان له يجبر واستهلاك له سواء وفي الاستهلاك مواته واذ جعل الله له في حق الوجوب
 مكان النكاح حصل من المكروه ولو كان كذلك ليقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح الا نصا كما في الاكراه
 على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكروه حتى كان الولاء في حق الاتلاف بتقول الى المكروه واما النزل فلا يمنع
 المال من حيث انه يقلل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيجب وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد
 لا يمنع كالتطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله عليه قوله اما عندا يجنبه فان الطلاق يتوقف على اختيارا
 اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجود واستطاع النزل لكل حال يعني سواء سئل بالاصل ولا يقدر البديل كونه
 بعد ان يتعقبا على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نفى عن اجنبية رحمه الله يعني في الجماع الصغير ان رجلا الوتال
 لامرأة انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك باختيار ثلثة ايام نقالت قلت ان ردت الطلاق في الثلاث لا يطل الطلاق و
 ان اختارت الطلاق في الثلاث الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فذلك مهنا اى وان
 الحكم المذكور في الخيار حكم النزل لكنه اى لكن خيار الشرط اى جوازه غير مقدر بالثالث في النكاح وامثاله عنده حتى لو
 اشترط الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وثاق القياس اذ الطلاق من الاستقالات ولعليقها
 بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التعديل بمدة اما الشرط في البيع فله خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشرط
 غير جائز لكنه ثبت فيه بالنسبة مقدرا بالثالث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويطل اشترط الخيار فيها وراثة
 على القياس كذا في بعض الشروح فلهذا لا يطل خيار النقص والاجارة للمرة فيما نحن فيه بمعنى الثالث لان النزل بمنزلة خيار الشرط
 سواء ان يكون لها الخيار ثانيا فيما فوق الدات كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والاجارة متى شارعت عندا اجنبية رضي الله عن
 ولعل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار تدرا بالثالث في النكاح وامثاله لان ثبوت في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى العتاق
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتعدر بالثالث كما في حقيقة البيع ولكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منتظرا بالنظر الى
 العاقد كالتابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث
 كما قلنا وكذلك هذا في نظائره اى ومثل ثبوت الحكم والتفريع في النكاح ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق

على مال والصالح من دم المديونة الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما لو غرثه النزل وهو ما يحمل النقص كالبيع
والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على الموافقة اما اذا
اتفقا على انه لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجحد فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل
القول قول من يري الجحد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فعمل العمل لصحة الايجاب والجحد
اولي لان الاصل في العقد اشرعية لزوم الصحة والابتناء لعارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متوسك بالاصل
فكان القول قوله وكان دعوى الاخر كدعواه خيارا بشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ما شئ انما يصح العقد
لان مطلقه يقتضيه الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موطئة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم
يذكر ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاصل فكذا مثله وعندما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من دعى البناء
في صورة الاختلاف فكان العقد نافعا فيما اذا لم يحضر ما شئ لانها لو اتواضعا لا كينيا عليه صونا للمال عن يد المتقلب فيكون
فعلها بناء على تلك المواضعة باعتبار ان الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يحضر بناء عليها كان اشتغالها بما اشتغالا بسا
لا يفيد ولكن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه فترجى السابق منها اذا
سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة النزل لم يثار رضا شئ فثبت حكم بلا معارض والسكرت في حال العقد او قبله
في البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجحد ولا للنزل فذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يجنبه لرجحان
ان الاخر يصح استعماله اذ لم يتصل به بالوجوب لغيره لاف لان الجحد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يبق مواضعة على النزل يجب حمله عليه اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن منها تخلو عن النزل ايضا
وعدم اتفاتها على البناء على النزل فيعمل عليه ويحتمل ان المواضعة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على النزل
لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط
ولو ادخل على ان يجبر انهما بما لهما هذا الصيد امس بالالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت
بنتك عبدي هذا اليوم كذا وكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا البيع لان الاقرار خبر مستحيل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا
كان باطلا فلا اخبار به لا يصير حقا الا يري ان قر به الفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم ومهما قد ثبت كون الخبر
حقة كذا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجبنا على اجازته بعد ذلك لم يكن معا لان الاجازة انما تلحق العقد المنقود
بالاقرار كذا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يري انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او فكاك لم يكن ذلك
كفكاك او اطلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك كفكاك او اطلاقا ولا عتاقا فيما
بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدره في الطلاق والعتاق على انه لذب اذا اقر به طالعا فثبت الفرق بين
الاقرار والاشارة في هذه التفقات مع القلبية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك ابي وكذا لا قد ارسلتم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لطلبت شفعة والى
طلب التفريق والاشهاد وهو ان يفيض لبد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه لشفقة

منقول ان فلانا اشتری هذه الدار وانا متعینا وقد طلبت الشفعة واطالبها الا ان ناسدوا على ذلك وبهذا الطالب مستقر شفعة
حتى لا يبطل بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية اثنا عشر طلب المحضومة والتملك فاذا اسلم هذا لا قبل طلب الموائمة لم يملك
شفعة لان التسليم بطريق النزل كالسكوت مختار اذا اشتغال بالتسليم باز لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانا يبطل
حقيقة السكوت مختار بعد العلم بالبيع لانه دليل الاحصر ارض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب الموائمة وطلب الاشهاد بالتسليم
بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس يبطل بخيار اشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب الموائمة والتقرير
على انه بالخيار ثلثة ايام لبلل التسليم ولقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التماز لانه استبقاوا احد العوضين على ملكه
ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العصبى عند ابى حنیفة وابی یوسف رحمهما الله كما لا یمكن البيع والشراء له فيوقف
على الرضا بالحكم والخيار بين التسليم فكذا النزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
اشرط ومقتضى الشفعة وكذلك اى وشمل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل النزل حتى لو ابراء ما ذالا لا يصح ويقتضى
الدين على جاله لانه لو قال ابراءك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في ابراء معنى التملك ولهذا يرتد بالرد والى
معنى التملك اشير في قوله لقائله وان قصدتوا غيركم فيوثر فيه خيار اشرط وكذا النزل لو شرفيه لانه بمنزلة خيار
اشرط وكذا لو ابراء الكفيل ما ذالا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد ولا بهتجل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين
وملكه العين او رد العيب يفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك لعل فيه النزل فمقتضى من الثبوت كما نرى كذا امر ايت
مكتوباً بجله شيخي رحمه الله لقائله قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه ما ذالا لا يجب ان يحكم
بإيمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنتين وهو
الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالركن
على الاسلام اذ لا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنتين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اى الايمان
بمنزلة التشا لا يقبل حكم الرد والراخه فاذا اسلم لا يخل ان يكون حكم الاسلام شرخا عنه فلا يخل ان يرد
اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرد في مكان بمنزلة الطلاق واللقاء فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الرد
بالنزل فخدم بيانه والذكر علم قوله والله الشفعة فكذا الله للغة هو الخفة والتحرك يقال شفتت الرياح الشوب انما شفتت
وحركة منه زمام سفينة اى خفيف ومنه اشرطية عبارة عن خفة قعر السفينة الانسان فتحملة على العمل بخلاف موجب المال
اشهر مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وبهذا التعريف ليتناول اركان جميع مفكورات فان فيه
اركانها من السفة حقيقة الا ان السفة الذى تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من مبلغ منه المال ووجوب سبب
وهو تبرأ المال واتلاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسروا بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يعم عند طلبة
اركان بمصيبة اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفتها حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفة و
فسروا بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصد الاطعاج العقلاء واحتر بقوله العاقل عن الجنون وبقوله قصد احسن النفاذ وقوله
ما على نفع العقلاء عن تصرف الرشيد انه لا يتحمل بالالهية لانه لا يملك بالقدره طاهر السلاية التركيب بقا العوى للغيرية على الحيا

ولا باطناً لبقا نور العقل بكمال الان السفيه كيا بر عقله في علمه فلا جرم حتى مخاطبا تحمل امانة الله تعالى في مخاطب بالاداء في الدنيا ويحاز
 عليه في الآخرة واذا بقي اطلاق العقل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى اطلاق العقل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاول
 لان حقوق الله تعالى اعظم فانه لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا يرمى ان العصى اهل التصرفات مع انه ليس باهل الا
 حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو اهل تحمل امانة اولي ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع
 ولا يوجب سقوط الخطاب من السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع مجرا ولم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا اى لا يوجب
 السفيه المحصر من تصرف لا يتحمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالنكاح والعناق ولا من نقصت بمنزل الهزل كالمبيع
 والملاجارة واختلاف في وجوب النظر للسفيه بحاله محجور لا عن التصرفات واشتات الولاية للغير على ماله صوناً عن الطغيان كما وجب
 للعصى والجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز
 الحجر عليه بهذا السبب من التصرفات المتممة لفسخ ربه ما يبطل الهزل ودون الا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان كذلك
 عليه الحق سفيه او ضعيفا او لا يستطيع ان يعل هو قليل وليه بالعدل نفس على اشتات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور
 الا بعد الحجر عليه ولان السفيه سبذ في ماله فيحجر عليه نظرا له كالعصى بل اولي لان العصى انما يحجر عليه فتوهم التبذير وهو متحقق بهما
 فلا يكون محجورا عليه كان اولي وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه
 ان انفى ماله بالسفيه التبذير صار مالا على الناس وعيالهم عليه يستحق النفقة من بيت المال والحجر على المحر لرفع الضرر
 من العامة مشروح بالاجماع كما في المفتي الماحن والطبيب الجاهل والكارسى النفس وحقا له من السفيه ايضا فانه
 وان كان عاصيا مستهنته يستحق النظر اعتبارا اصل دينه بسبب الله تعالى ولهذا الوات يصلى عليه وكذا ذكر من كان فاسقا لا يأتى
 وكذا لاحد المحرور والنهي عن الشكر شرعا بطريق النظر لما ورد النهي فقال دينه والمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فاشتبهت
 بطريق النظر حتى صحت من التلع فكذا الحجر عليه ثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل الا بقار ملكه ولا يحصل هذا
 المقصود ماله يطلع اسانه من ماله تصرفا لانه يتلف تصرفه بالبيع بنين فاحشا وبالاقرار لغيره ما يحفظ العلى عليه من ماله وانما لم يثبت
 الحجر في حق "الطلاق" العناق والنكاح ونحوه لان الحجر عليه بسبب السفه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلاس على غير
 منج كلام العقل لا قصد الاحب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فكذا لك السفيه يخرج كلاس على غير منج كلام العقل
 لا اتباع الهوى وكما برة العقل لا نقصان في عقله وكل تصرف لا يوشترينه الهزل لا يوشترينه السفيه ايضا وكل تصرف يوشترينه
 الهزل وهو مما يتحمل الفسخ يوشترينه السفه واجتمع ابو حنيفة رحمه الله بان حرما طلب فيكون مطابق التصرف في ماله كالرشد فان
 كونه مخاطبا ثبت اية التصرف اذ التصرف كلام ملزم والية الكلام يكونه ميملا والكلام الملزم يكونه مخاطبا وبانحرته ثبت المالكية
 ويكون المال خاص ملكه ثبت محالته وبعد ما صدر التصرف من اياه في محله لا يمنع نفوده الا لما منع والسفه لا يصلح بانعاس نفوذ
 التحريم لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه كما بر عقله في التبذير لعله هو اذ مع علمه لفته وفساد عاقبته فلم
 يلزم ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرمى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانته وقتا لم يوضع عنه الخطاب وان بكتبت
 الواجبات وتعددت الغزوات بخلاف الزك بايمان والاغواء والدليل عليه انه يبطل عباراته حتى صرح طلاقه وعناقه ونذره

لم يمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطى عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر اوز في اوسر قاتل
 او ساء ما اتيام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وبهذه العقوبات تنذر بالشبهات فلو بقي السفيه مقتبلا بعد البلوغ من مقتل
 في ايجاب النظر لكان الاولى ان يتبين فيما تنذر بالشبهات ولو بان يجرى بطريق النظر لكان الاولى ان يجرى عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة
 العقوبة لان ضمة يمتنع نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يتطرق في دفع الضر عن نفسه فغرمه الاولى وقولها هو مستحق النظر بعد الجناية
 فلما انظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكي يجرى العقوبة والموجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
 فوق هذا النظر وههنا قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر البطلان والايته والايته والحاقه بالبهائم وهي نعمته اصلية لان الانسان انما
 يتنازه عن سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز البطلان بهذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنفس غير محمول
 المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتميزه غير محمول اذا الملك هو المطلق الخارج فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
 العقوبة عنه بعض مشائخنا لا بطريق النظر فان سببه جنائية وهو سكا بر العقل واتباع الهوى والحكم المتعلقة به يصالح جزاء كما يجب
 المال فيجعل جزاء ما هو سائر لاجرته بهذا الطريق وهو انما سطرنا الى السبب فوجبه انما صالحا للعقوبة فسيبناه عقوبة كما لجلد في الزنا
 وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في العقوبات
 ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لغرض الى الامام ولا وليا هم النخاطيون دون الائمة لانا نقول هو عقوبة بغض ونا ديت لاحد
 فيجوز ان تغوز الى الاولياء كما في بيع العبيد والامراء ولكن سلمنا ان النفس محمول المعنى وان معلول بعلة النظر لا بالعقوبة بل سلم
 جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال البطال نعمته زائدة عليه وهي اليد والماقة بالفقره واشتات الحجر
 البطال نعمته اصلية وهي الالبية والولائية فان جاز الحاق منزله بغيره في منع نعمته زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جاز الحاق الضر
 العظيم به يتفوت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم معنى النظر اليه واجواب عن الآتيه ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي
 عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن منج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعل الجنون وقيل الملو
 من السفيه المبذر الذي اختلف فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآتيه كلام طويل ومن قولهم لا فائدة
 في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تيمم الاثبات اليد على المال من اتجان
 الصيانة والهيبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يمكن من بيعه هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال
 وان كان لا يجرى عليه والمكايمة مفاعله من كبر كبر اذا عظم من اعتقد انه عظيم في نفسه كبر غيره لا يقال بغيره فلا يدعى
 تحت حكم امره فكما برقة العقل المخرج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله والخطا وكذا قال الامام
 لاشي الصواب ما اصاب به المقصود والخطا صدر الصواب والعدول عنه وقيل الخطا امر لصدر عن الانسان بغيره
 قصد بسبب ترك البسب عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه
 ليس الذنب خطبة ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امسي الخطا ان قتلهم كان خطأ كليل وبروت
 ضد احمد كما في قوله تعالى والسيان ثم قال الخطا ان يكون عاملا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن ان سيده
 فهو قاصد الى الرمي لا الى المرحه اليه وهو الانسان هو نوع جعل غيرة اختلف في جواز المداخلة على الخطا ففسده الخطا

الى انسان في يوم واحد واحدة شقة بالنسبة الى حال اقاربه ولذلك جعل نفسه سببا للخص وأقيم مقام الشقة يوثق في قصر دوات الاربع اثر السفر حتى
 اهلوا عنه باسقاط الشقة في دوات الاربع حتى لم يبق الاكمال شرعا معلوما وكان ظهر المسافر ونحوه وسواء وعرضها في رحله حكم السفر شقوت
 حتى الرخص له بان يصلي ركعتين ان شاذ كان في الاقطار حتى لو لم يشأ لم يجز الا الاربع واذا فاته ثلثة لزمه قضاء الاربع عنده وقدم بيان هذه
 المسئلة في فصل الغزيرة والرجعة واثرة في الصوم تأخير وجوبه الى ادراك عدة من ايام اخرون استقاطفت في صحتها حتى صح اداؤه لان السفر
 اوجب تأخير السفر لاسقوطه بخلاف شرطه المأمور على ما عرفت قوله كذا لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب تحقيق كان كذا في مكانه وكان ينبغي ان يكون
 حكمها سواء فيما ذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور التي تها راي الامور التي تتعلق ويبدو بان اختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
 ضرورة لازمة يعني بعد التحقيق لا يوجب ضرورة تدعو الى الاقطار بحيث لا يمكن فيها لان اساقا قد ر على الصوم من غير خلاف ومن غير ان
 الحقيقة ان في يوم واحد واحدة شقة بالنسبة الى حال اقاربه ولذلك جعل نفسه سببا للخص وأقيم مقام الشقة يوثق في قصر دوات الاربع اثر السفر حتى
 قبل ان المكث اذا اخرج صائما وموسما فربما لم يظفر بعدم الفرقة والاعتية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح ميتا وقهرم على
 الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يستطبه الفطر وجوبه عليه بخلاف
 المريض اذا كانت له الصوم تبطل زيادة المرض ثم بدال ان لا يظفر له ذلك وكذا اذا مرض اليتيم حل له الفطر لان المرض يوجب شقة لازمة على ما عرفت
 الصوم اذا لم يوجب شقة لما صلب سببا للخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر مساوي في ثبوتها اباة الاقطار ولو افطر اى في حال
 السفر ان لم يحل له الفطر لم يترمه الكفارة عندنا تكون الشبهة وجوب الكفارة باقتراح السبب المبيح بالفطر ان السفر من الفطر في الحلة
 فصورته تكون شبهة وان لم يوجب اياها وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصره يوجب ان يترمه الكفارة باقتراح الاخر النهار باوله وفيه بعد
 فان لفطر في اوله يصير من الشبهة وبعد السفر يقترون السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
 يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اى اليتيم الغارم على الصوم ثم ساقا لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر خصا مبيحا لمطال
 حيث يستطبه الكفار وشبه لما قلنا ان السفر من الامور التي تها راي الامور التي تتعلق ويبدو بان اختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
 يدير عليه شقة لله تعالى لانه لا يصير كانه اسقط باختياره اما المرض فامر مساوي واذا وجد في اخر النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
 الفطر لو كان حاله انزل الى الاستحقاق لا يتجرى فيصير الناس اوله كالحصن لعدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صدر السفر
 خابعا عن اختياره ايضا بان اكبره سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه مستند اسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
 رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضي خاين فان قيل السبب المبيح انما يعمل في الغائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في الصوم قلنا لو كان
 الصوم قائما اوجب شبهة بل اوجب لامة حقيقة من اول النهار كان لما كان معدوما صاحب شبهة لان الفطر انما يكون عليه لوجوب
 الكفارة باختياره مستحق وانما يكون ذلك المحسوس مستقما على تقدير عدم تحقيق المبيح في اخر النهار لانه لا يباح له الفطر فاذا وجد في آخره
 زال في البعض زال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه حل الغير على امر كره ولا يريد بشارته لولا الحمل عليه
 باؤميه على تركه قال شمس الانثة رحمه الله هو اسم لفعل يعمله الانسان لغيره فينبغي به رضاه او ليندبه اختياره ثم قال
 في الاكراه يعتبر معنى في المكروه ومعنى في المكروه معنى في المكروه به فالعبرة في المكروه في المكروه من ايقاح ما عهد به الله
 اذا لم يكن يمكن من ذلك فأكراهه ببيان والمعتبر في المكروه ان يصير خالفا على نفسه من جهة المكروه في الفعل بدوة عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذكرك فأكراهه بيان والمستهني المكروه ان يصير فالحق على نفسه من جهة المكروه في الفاعل بدوة عاجلا ولا يصير لملا ومحو لا عليه
 الا بذلك وفيما كره به ان يكون متلفا او مضرنا ومتلفا عضوا او مضرنا بما يتعمد به الضمانا اعتبارا وفيما كرهه علقين يكون المكروه متلفا
 منه قبل الاكراه اما مستحق او لمحق النسيان آخر لمحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فليس بناهين ان يقال كراهه حلالا غير
 على امر مستحق عنه يجوز لتقدير الحاصل على البقاء ولا يصير الغير فانه به نيات الرضا بالباشرة فيتم التعريف بهذه القول ويمكن ان يحل
 الرضا به اخلافي الامتناع لانه اذا كان ممنوعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا فيكفي بذكر احد القيدين كمال لحيد الاختيار ويوجب
 اسي الاخطار ان سوا التمديد بما ينافي على نفسه وعضو من اعتباره لان حرمة الاعتناء كحرمة النفس شيئا لما والا اختيار هو العقد الى امر محتمل
 موجود والعدم داخل في قدرة الفاعل تبرج احدي الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في تصدده مستبدا لا قاسدا
 منه ان يكون اختياره مستبدا على اختيار الاخر فاذا اخطر الى مباشرة امر الاكراه كان تصددا في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
 تاما لا يتنازع على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا وجوب الاجابة الا كراهه بحسب سوت قوله
 والا كراهه بحسب اسي بجميع اقسامه لا ينافي الالهية لا الالهية الوجوب ولا الالهية الاداء لا السخا بآية بالذمة والعقل والبلوغ والا كراهه
 لا يحل شيئا منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكروه بحال سواء كان لمحا او لم يكن لان المكروه مستبدا في حاله الا كراهه كما
 انه مستبدا في حاله الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدلل على ثبوت الابتلاء بتحقيق الخطاب بثبوت حقيقة قتال الا
 يرمى ان اسي المكروه في الاثبات بما كره عليه تروين فرض اسي كونه مباشرة فرض كما لو كرهه على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الاجابة
 فانه يقتض على الاقتضاء ام على كره عليه حتى لو عد ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل لما تب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء
 المذكور في قوله تعالى الا ما اخطرتكم اليه ومن كرهه على سباح ليعرض عليه فلهذا ههنا وخطرا اسي مخلو كافي في الاكراه على الزنا وقتل
 النفس المصومة واباحة كافي في الاكراه الصائم على افشاء الصوم فانه يبيح له الافطار واحصا كافي في الاكراه على الكفر فانه يرخس له الجوار
 كلمة الكفر على اللسان ويأثم المكروه فيه اسي في الاكراه بالاقدام على القول مرة كافي في الاكراه على الزنا وقتل النفس المصومة على القطر
 للسافر والا كراهه على توجرا خرى كافي في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كافي في سائر الفروض ويأثم
 بالامتناع مرة كافي في الاكراه على القطر للسافر والا كراهه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لغير غنها الى ان قيل حرام وليوخر اخرى كما
 في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدول الخطاب
 ثم قيل لاحاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخل في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به ان الاقدام على الفعل يباح له بالا كراهه
 ولو صبر حتى قتل لا يأتى فهو معنى الرخصة وان اراد بها ان تباح له ولو كرهه يأتى فهو معنى الفرض فاكرام الصائم على الفطام مسافرا
 من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يقطر حتى قبل كان اغما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
 عنه فقتل كان باجرا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق لغيره ثواب لا بتركه عقاب فثبت انه لاحاجة الى ذكر لفظة
 الاباحة الا في نفس الامر فترابين الافطار وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقط بعذر المرض
 والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجمع والزنا اسي زنا الرجل
 بالمرأة لعذر الاكراه اصلا يعني سواء كان الاكراه لمحا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالا كراهه لان الدليل على

الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره المكره عليه وهو المقتضى
 بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء فلا يكون المكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصدا راكراه في حكم العدم
 في حق ابائه قبل المقصود بالقتل في الرخص به لتعارض المحرمين فان الرخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره من ثبوته وجوب صيانة
 حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا المحرم حتى لو قتل لا تقطع يد فلان لا يملك لا يحل له ذلك
 ولو فعل كان اشمالا لان الطرف المومن من الحرمة بالنفس بالنسبة الى غيره الاثر هي ان المخطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير كما لا يحل له ان يقطع
 فيحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قتل لقتلك لا تقطع يدك قطع يدك يحل لان حرمة نفسه فوق
 حرمة يد غيره عند التعارض فجاز ان يختار اذ في الضررين لدرج الاساطع وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير فنبه لان القطع اشد
 على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انما سواء في الحرمة عند مقابلة احداهما بالاخر ولا
 يقال الاطراف ملحقه بالاسوال فينبغي ترخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير لانا نقول الحق الطرف
 بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبدلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الحرمة
 في اتلاف المال ثبوتهما في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفرائش الكانت المرأة منكوبة الغير وصياح النسل الممكّن وذلك
 بمنزلة القتل ايضا لان سببا لولده كما تقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة لا اتفاق على المولد لغيرهما
 عن اكتساب فيملك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الرخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل
 فيما اذا لم يكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوبة فغير مسلم لان المولد يثبت الى الفرائش وان حلف من الزنا لقوله عليه الولد
 الفرائش وللغاهم الحجر واذا كان كذلك وحيث نفقة وترسه على صاحب الفرائش فلا يكون الزنا اطلاقا كما قلنا الاصل ان يثبت الولد الى من
 خلق من دمه ويجب نفقة عليه لانه حر واما القطع النسب على الزاني لان اطلاقا كان حكما بالنظر الى الاصل وقد نفى صاحب الفرائش سبب
 مثل هذا المولد عن نفسه حاده فيردى الى السلاك ايضا فقول له ولا خطر مع الكمال منه في ميتة ونحوه ونحوه يراى بالبعث المحرمة مع الاكراه
 الكمال وهو الاكراه الملقى في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنفس الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقول
 لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حالة الضرورة والاستثناء من الخطأ اباة فبقيت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة
 المطلقة وكان المنع من تناولها مضمنا ومقتضيا ان كان حالها سقوطا المحرمة كما لو استغنى عن اكل الخمر الشاة واكمل الطعام
 المباح وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم سقوطها يرضى ان لا يكون اشمالا قصد اقامته حق الشرع في التحرر عن ارتكاب الجحيم
 زعمه وهذه الاثبات دليل انكشف المحرمة عند الضرورة خفي ولا يذر بالجمل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستينج يجعل عذرا
 في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالمطلوعة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في البسوط وانما قيل لقوله مع الكمال
 منه لان هذه المحرمة لا يسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول بالوجوب المحرم في الاكراه القاصر بان شرب
 الخمر لم يجز استسما وفي الخطاب التماس بعد لانه لا تاثير الاكراه بالحبس في الاضلال فوجوده كعدم وجه الاستسما ان الاكراه لو
 اكمل بان كان طمعا اوجب العمل فاذا وجد جزء منه يعير شبهة كالمالك في الجوز من السحارة المشركة ليعير شبهة في اسقاطها عن الشرع
 او طمعا والله اعلم بالصواب فقول رخص اي يكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكمال دون القاصر وذلك لان حرمة

كلية الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد والى الابد وهو اعتقاد وصدائيه الله والادوار بما باللسان والكفر بالبدن
 حرام وانما الى الابد لا يسقط حرمة بالاكره بل نفى حرام ما مع الاكره الا انه رخص العبد اجزاء كلية الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة
 لاسمى لانه متقدود انية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرب باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعد ما دوام على ذلك
 الاقرار وبالاجراء لغت الدوام وذلك لا يوجب خطا في اصل الايمان ببقاء الصمانية ولكن لما كان الاجراء كفرا صدوقا كان حرام لان الكفر
 حرام صدوقا ونفى ولو امتنع يفتى حقه في النفس صورة ومعنى فاشتمع ههنا حق حق العبد لنفسه حتى الله تعالى الايمان ولو استوى المحقق لترجى حقه
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ونفى الله تعالى كليف لا يشرع حقه منها لانه يفتى في الصورة والمعنى حتى الله لم يفتى ولم يضر
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبذ نفسه لاعتزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
 لو اكره بما فيه الجاهل على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترفع بها اكره عليه لان حقه في نفسه لغت اصلا
 وحق صاحب الشرع يفتى الى خوف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان مجورا لانه متمسك بالغريمية لان حق الله تعالى وهو الصوم
 والصلوة لم يسقط عنه بالاكره فيما فعله الجاهل الصلابة في الدين وان كان المكروه على الاقرار مسافرا فاني ان يغفر حتى قتل كان
 اشمالا لانه تعالى اباح له الفطر لقوله عز اسمه فمن كان منكم مرضيا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان في
 حقه كلاله واما يوم شعبان في حق غيره فيكون اشمالا لا امتناع بمنزلة المضطر في فصل ممته بخلاف المقيم الصحيح لانه اصوم في حقه عزه تعالى الله
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعد ذلك ان تمسك بالغريمية فهو افضل له وكذا الحكم
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له لتعلك او لتاخرت مال بالغير فذعه الى او ترمنه في هلكه كافي ببيع من ان يفعل ذلك لان حرمة
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحيل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بناه الله
 لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جلاء وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان مجورا لان شأنا الله تعالى لان الله لا يحل
 صاحب المال بانيته حال الاكره لبقاء حاجته اليه فبقي حرام التفرص في نفس لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
 نبذ نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصا شهيدا لقوله وانما فارق فعلها فعلى الرخصة
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكره الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكره اصلا لان يمكنها من الزنا وان كان احر كان
 بقصرها بحق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الراي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نيل الولد لا يقطع
 عنها فثبت الترخص عند الاكرام الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى يفضلا بلاك في فعله فلم ترخص له في ذلك ولعمري
 احرى ولان الاكره الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكره القاصر وهو الاكره بالقتل او بالجنس شهيد في ذرايحها
 بخلاف الرجل فان الكامل لا يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شهيدا في سقوط السجد كما في الاكره على القتل وكان اخصا
 ان لا يسقط السجد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول زوج لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانثارا الاله وذلك
 دليل الطواعية فان الانثاء لا يحصل عند التحرف بخلاف المرأة فان التمكن يتحقق منها مع التحرف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية
 الا ان في الاستمسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان المحذ شرع للزجر والحاجة اليه في حالة الاكره لانه كان
 منزها الى ان يحقق الاكره وحرف التلف على نفسه وانما قصد بالادام دفع الهلاك عن نفسه لا قصدا لاشتهائه فيصير ذلك شبهة

في استطلاعه منه بالنار الاله لا يدل عدم الخوف فانه قد يكون لمبدأ بالحقولية المركبة في الرجال وقد يكون طوعا لا يري ان العالم قد تلبس
 اية طبعه غير اختيار له والا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله غشيت بهذه الكلمة وهي ان الاكره لا ينافي لا يدينه ولا يوجب سقوط
 الخطاب ولا ينافي في الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكره بنفسه لا يصلح الابطال شيء اسي الابطال حكم شيء لمن لا قول
 مثل الطلاق والعقاق والبيع والافعال مثل القتل وآلاف المال وافساد الصوم والصلاة ونحوها فيثبت موجب بهذه الكلمة كونه صادرا
 من الية واختيار حيث عرف الشرع واختيار ايهما نزل الابدليل غير على مثال فعل الطالع العيصية الحكم اسي للثمن يتغير الحكم بدليل غير لمبدأ
 صحيح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطالع بدليل يلحق بغير موجب فان موجب قوله انت طالق وانت حر وهو وقوع الطلاق او الاعتراض
 ثبتت عقبت الحكم الا اذا تحقق به غير من تعليل اذ استثنى ذلك اذ موجب فقد كشبه انحر والزنا ثابت عقبت الفعل الا اذا تحقق مانع
 بالتحقق هذه الافعال في دار الحروب او كانت فيها شبهة فكذا اثبت موجب افعال المكره واقواله لا عند وجود الغير لما قلنا انها صادرة
 عن عقل والية خطاب واختيار كفعال الطالع واقواله قوله وانما يظهر اثره الاكره اسي الاكره جواب عما يقال لما لم يوتر الاكره في ابطال
 الاقوال والافعال فابن يظهر اثره فعال لا يظهر اثره الا في امرين اذا اكمل بان كان تخيلا في تبديل البينة اذا احتمل ما كره حذرك
 ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوب الى المكره واثره اذا خسر بان لم يكن طيعا لا كراه بالجملة او القيد في تقويت الرضا لا في تبديل
 فاما ان يكون الاكره موثرا في الابدال قول وفعل فلا يفسد بالاكراه اسي بالاكمل والقاصر جنيبا يحتمل الفسخ ويتوقف على النجاء
 من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكره بنوعه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من الية في محله ولكنه يمنع لقوة المراضى
 الذي هو شرط النفاذ فيعتقد لعنفه الفسادة لقوات الرضا حتى لو كمال المتصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعقاق
 يفقد من المكوكاية قد من الطالع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكره صرحا او دلالته صح لان رضاه قد تم والفساد كان بمعنى في غير ما يتم
 به العقد فيقول المعنى المفسد بالاجارة كالبيع بشرط اجل فاسدا اذا اسقط من اجل ما شرط له قبل فغيره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا
 يصح الاتا ريكها حتى لو اكره لقتل وآلاف عضوا وجسم قيد على ان القبر ليعتق ماصف وطلاق او نكاح او رجعتا وفيه ايراد وعرف
 عن عدم خدما وبيع او اجارة او دين في ذمة الانسان او ابراهيم بن دين وعلی ان يقرب اسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا مد
 بما يتخلف على نفسه فموجب الى الاقرار بمحمول عليه والاقرا جبر متميل بين الصدق والكذب انما يوجب الحق باعتبار رجحان
 جانب الصدق ودلالته على وجود المجرية وذلك ليقوت بالاسنجا لان قيام السيف على دليل على ان اقراره هذا لا يصلح له الاله
 على الخيرة لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت الاله عدم اسي عدم النجيم بهذا الاقرار وكذا ان يدرك نفس وقيل لان الرضا
 يعدم بالجبن والقبيل لا يحد من العلم والنحو وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكره مثل النزل
 في تقويت الرضا من نزل في اقراره لغيره ولقد اتفقوا عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكره بمنزلة شرط
 الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف ودرهم على ابني بالخيار فلهذا يام كان الاقرار صحيحا لا نأقول متى صح
 شرط اسماء ربيع الاقرار بالمال لا يجب الال ايضا حتى لو قال لك انت فلان بالف ودرهم على ابني بالخيار لا يلزم له المال
 واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو جبر من الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكره هنا تحقق فانما يعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار
 وكذا اذا اكره على ان يقرب لبعده انه ابيه او اسبابه انما امر ولده لا يعق و لا يكون لام ولده لان هذا الاقرار عن امر سابق

مخفي قالوا كراهه دليل على انه كاذب فيما يحكيه فان قيل اليس ان عندا بحقيقة رضى الله تعالى له من موافقته ما منه هذا اني لو جاب ان ليقين عليه
 وشكك ليقين كذب فيما قال فرق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار كثيرا فاذا التقى التيقن ثم ينفذ بهما الطريق الاولى قلنا جمل البوحينة رضى الله
 ذلك الكلام سجا في الاقرار بالتقن كانه قال علق عليه من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فلما عند
 الاكراه فلا يمكن ان يحيل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالكلم حقيقة وقد يبرح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكل من البسوط قوله واذا
 اتصل بالاكراه لقبول المال في النخل انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالف امراته على الف وقد دخل بها والى
 عي كبريته فانخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وتخرج الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لانها التزمت له
 طاعة باءا ما سلم لها من البيوت فاما اذا كرهت امراته لوعيد تلفا وجس على ان تقبل من زوجها النخل على الف درهم فقبلت
 ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لان التزم المال ليعتبر تمام الرضا وبالاكراه لغوث الرضا
 سواء كان الاكراه بحبس او تقبل ولكن وتخرج الطلاق ليعتد وجود القبول لا وجود المقتول كما لو طلق امراته بصغير على مال تزوجت
 على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب للمال وبالاكراه لا يندم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتجوا
 الى الفرق بين الاكراه ولزول في النخل لانهم انفقوا ان الطلاق في المنزل لا ينفصل عن المال حتى قال البوحينة رحمه الله لا يحل
 ولا يقع البلاق وقا لا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين لقوله بخلاف المنزل الى آخره
 وبيانه ان المنزل يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق ثم نظر البوحينة رحمه الله
 الى التزم من جانب المرأة فقال لما لم يوش الزل في السبب مع التزم المال مع المنزل موقوف على ان مشيت بحكمه وهو اللزوم عند تمام
 الرضا فليتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب عند الخيار والرضا بالسبب ان الحكم يمتنع وقف الحكم وهو
 وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يندم لا خيار في السبب الحكم وانما لعدم الرضا بهما فلو جاز الاختيار في
 السبب والحكم ثم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب للمال فصار كان المال لم تذكر اصلا ونظر ابو يوسف رحمه الله
 ومحمد الى جانب الطلاق فقال لا يدخل على السبب من الحكم كالنزل وشرط الخيار لا يوش في بدل النخل بالبيع اصلا لانه لما لم يوش
 في احدى الحكمين وهو الطلاق بالبيع لا يوش في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فمتنع الطلاق ويلزم حسب لزوم
 فلم يعين فيه المنزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيدثر في المال بالبيع ورون الطلاق لان المال لا يجب
 في النخل الا بالذكر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذكر فلم يكن يد من صحة لا يجب في النخل كما لا بد منه في البيع وما يدخل
 على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق ليعبر مال وقد ينفصل الطلاق من المال ليعيد ذكره كما في
 نخل الصغرة على ما قلنا فبين بما ذكرنا انه في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا
 اتصل بالاكراه الى آخره ذكر شيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا اكمل في تبديل النسبة فشرع في بيانه واذا اتصل بالاكراه
 انكامل اى المصلحة ان يكون الفاعل فيه لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكروه ويضرب
 بنفسه او ما لا يفسد لشب الفعل الى المكروه لزمه حكم هذا الفعل وخرج المكروه من البين حتى لو اكره ان ياتى على قتل انسان آخر
 ربح المكروه ما وجب جميع القبول بان قال اتمد بالسف او لا تملك فتعطل به وجب العقوبة على المكروه بالاجماع كذا ذكره في الاسماء

ولو اكره على الرمي الى ميد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب له دية على حادثة المكروه والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبور على حب الحيوة فلما حدد بالقتل لطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه والكان حراما طلبا للتخلص فبيد اختياره بهذا الطريق وبصير مجبولا على هذا الفصل بقبضته لطبع فاذا عارض بها الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكروه بحمل المكروه الله له من غير ان يلزم منه ليعتبر محل الجناية واذا ترجح الاختيار الصحيح صار المكروه في حكم عدم الاختيار واتحق بالآلة التي الاختيار لما بمنزلة سيف او عصا استعمل المكروه اتلاف النفس او المال فيصير الفعل منسوب اليه لا الى الآلة وهذا في الاكراه الكامل اما القاصد وهو الذي لا يلزمه الايجاب الكالا كراهه بحبس او لقيده فلما يلزمه فعل الفعل الى المكروه حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكروه انما يصير كالا عند تمام الاجبا بفاسدا واختيار باختيار عرف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصد كقبضته في الفعل مقصورا على المكروه قوله فلما ينفذ لا يحتمل اي في الفعل التي لا يحتمل ذلك الفعل ان يصير المكروه فيه آلة للمكروه فلا يستقيم نسبتة اى نسبة الفعل الى المكروه للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد بهنبا فبقى الفعل منسوب الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه الا يرمى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكروه شرودين فرض وخطر وخصه فيصالح لاضافته الحكم اليه حتى ان الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح اليه ان المكروه كناية ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوجوه التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح الآلة ان لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه قوله وذلك اى لا لا يحتمل ان يصير المكروه فيه آلة للمكروه مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكروه بالتلف الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم فليس صومه ولا يفيد صوم المكروه لو كان صائما لان المكروه لا يصلح الآلة للمكروه في نفس الاكل فنقتصر على المكروه فاما في نسبة الى المكروه من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما ان لو اكره على كل مال للغير يجب الضمان على المكروه دون المكروه والكان المكروه يصلح الآلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتناق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الجحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الطوبى حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتناق حيث يجب الضمان على المكروه لان ماله لا يعبء بلفظ الاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكروه وذكر صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام لنفسه فاكل ان كان حائضا لا يرجع على المكروه بشئ والكان شيئا يرجع بقبضته الطعام لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكروه ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكروه الا على المكروه وان كان المكروه جائعا حصلت له منفعة الاكل لان المكروه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على التقيض لانه لا يمكنه الاكل بدون الآلة فمنه في الغالب وكما تبين المكروه للطعام صار قبضته منقولا الى المكروه وكان المكروه قبضته بنفسه وقال للمكروه كل ولو قبض بنفسه صارنا ميا ثم ما كالا للطعام بالضمان ثم ادنا له بالاكل وشهاك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغالب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصير اكل الطعام المكروه باذنه لانه لا يمكن ان يحصل المكروه فاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان النصب لا يجب الا ماله به المالك ولا يتصور الازالة ما دام للطعام في يده او فقه فتنذر ايجاب ضمان النصب قبل الاكل فلا يصير اكله ملكا له قبل الاكل فاذا لم يوجد ضمان صار اكله طعام

نفسه للعامة المكرة الا ان المكرة هي كان شيان لم يحصل له منفعة الاكل فكان انما على اطلاق ماله فيجب الغضبان عليه من التهمة
 قوله والاقوال كلها لان المراد لا يتصور ان يحكم بلسان غيره صاعدا على وجه لا يبقى للسان الشكل اختيارا فتقتصر الاقوال بما حكم بها
 على المتكلم ولا يجعل كان المكون خلق امراته المكرة وحققت عنده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح ان المكرة فان من وكل رجلا بالطلاق
 امراته واعتاق عبده يصح متى طلق الوكيل كان عالما للموكل حتى لو خلف الرجل لا يملك ولا يملك فكل غيره بالطلاق والاعتاق
 فعدم ان الوكيل صار له للموكل والدليل عليه ان المكرة يرجع بقية العبد على المكرة وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لغيره ان الصدق
 على المكرة وان لم يصير آله له المبيع واذا صار له بالمرة صار كان المكرة طلق امراته المكرة او اعتق عبده فينبغي ان يلغى قلنا المكرة
 ما يصلح ان المكرة فيها لو ازاله المكرة مباشرة بنفسه تعذر عليه فيلزمنا علما بمباشرة غيره تقديرنا ما فيها لا يقد عليه نفسه فلا يمكن ان يجعل
 نا علما كما في تطبيق امراته نفسه اعتاق عبده المكن لم يجعل مباشرة نفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل ما لا تقديرنا وما في التطبيق
 امراته المكرة واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة لغيره المكرة واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة لغيره المكرة اذ
 فيبقى الفعل مقتضا على المكرة وكذا القول في جميع المقررات الشرعية نحو البيع والهبة وغيره ما نحن لاي نظر الى المتكلم بلسان الغير لانه لا يتصور
 وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فتشكي كان في وسعته تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره المالك متى لم يكن في وسعته لم يجعل
 غيره المالك لكذا في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان
 ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا يرد لفتنا عليه ذلك مربي بالتبليغ لا من باب المتكلم بلسان الغير اذا التبليغ قد يكون بالواسطة كما في
 وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اي تشل ما لا يصلح ان يكون المكرة فيه المالك في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل
 مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آله لغيره ضرورة لان الحمل اى الحمل المالك اراه وصلى الجناية غير الذي ملاقيه الايلاف صورة
 وكان ذلك اى حمل المالك اراه او الجناية يبدل يجعل المكرة آله لغيره مثل اكرام المحرم قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول
 ان ذلك اى يقتل يقتصر على الفاعل في حق المالك والجواز وان امكن ان يجعل المباشرة فيه المالك لو كان المكرة عليه شاة وهو
 وفي القياس الشئ عليه لا على لسان كان حلالا اما الامر فلا لو مباشر قبل الصيد بغيره لم يلزمه شئ وكذا اذا المكرة غيره عليه اما ان
 فلا صار له المكرة بالاسماء التام فيعدم الفعل في جانبه كما في المالك اراه على قبل المسلم وجه الاستحسان ان يقتل الصيد من جنابة على
 احرامه وهو الجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آله لغيره فيقتصر عليه لا يمكن للمكرة ان يجي على احرام لغيره وكذلك المالك اراه وقيل اى
 المكرة آله للمرة لتبديل محل الجنابة لان محل الجنابة حقيقة احرام المكرة وان كان هو الصيد هو ما فلو جعل آله لغيره محلهما احرام
 المكرة لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جنابة لو كان المكرة حلالا وفيه خلاف المكرة اى في جعله آله لغيره في تبديل محل الجنابة
 المكرة المكرة لانه لما اكره به على القلاع فعل في محل كان القياح في محل اخر مخالفة له ضرورة والجلان المالك اراه لان الفعل الواثق
 في ذلك الحمل يكون فعلا اخر خارجا عن المالك اراه واتقيا بطريق الطواغيت حينئذ فيبطل المالك اراه لاسيما له واذا بطل المالك اراه عاد
 الحمل لامل وهو احرام المكرة لان سبب قبل الفعل الى المكرة بعد ما وجد من المكرة حقيقة وهو المالك اراه فلما استأنف النقل لجلان المالك اراه
 بطل النقل بطل لانه ايضا يعود الامر الى الجنابة الى الحمل الاول وهو احرام المكرة يعني نسيب الفعل الى المباشرة لكون جنابة على
 احرامه ولما لم يزل الفعل يعود الى الحمل الاول فلما اقتصر الفعل على المكرة اسد لفتنا للمساواة واخر تار من الاشتغال

فانما لو اجابنا هذا التسليم من ان يكون متبعا للعقد جلتنا فحسبا محضا ابتداء من قبل الى المكره واذا لم يجز ان تبدل محل الفعل بالاكره فكيف يجوز
 ان يكون متبعا لافائه واذا كان كذلك بقي التسليم فمتى على البائع ان يحصل الملك به المشتري كما لو سلم طائفة او قد نسناه الى اى الفعل الى المكره من حيث
 هو غضب ليعنى ان هذا التسليم يتسبب التسلف وموت يد المالك من وجوه وغرت فبعضنا ومتفق على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا
 يصلح الله الغنية فيه ونسناه الى المكره من حيث انه خصص لانه يصلح الله فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجوز عسبا محضا متى لا ينفذ احتياقي المشتري
 او تسيما محضا متى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا يتم هو ما نسناه ان شاء ضمن المكره قيمة يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
 فاما الجواب عن قوله فيفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقتضى مع كونه فاسدا حصول غير رضا البائع وفي البيع جائز لم يحصل
 يقتضى قبل نقدا لشئ بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يكمل النسخ فيفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه اى انتقال الفعل
 من المكره الى المكره ليعنى نسبتة اليه امر حكى صونا اليه في اطلاق النفس والمال الاصحى يتقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اى فيما نقل
 وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه ليعنى من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده
 منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه وجدها وكانت النسبة حقيقة نقلنا انه المكره على الاعتراف بما فيه الجواب هو التسليم على مقتضى
 الاعتراف عليه ويكون الرأى لان التكلم بما يرجح حق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بما لك للعبد والاعتراف من غير المالك
 لا يتصور فلا يمكن ان نسب اليه بان يجعل المكره الله له فيه ومن الاطلاق منه اى من الاعتراف منقول الى الذى اكرهه اى هذا الاعتراف فيضمن
 اطلاق اليه العبد فيقتل ذلك الاطلاق المعنوي المكره لانه يتصور منه الاطلاق حاشيكم نسبة اليه يجعل المكره الله له فيه لانه اى الاطلاق فيضمن
 الاعتراف في الجملة لتحقيقه بالقتل باا احتياقي فعل القتل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بناه فذلك يرجع المكره لقيمة العبد ولو كان
 المكره او معتبرا لان ضمان الاطلاق لا يتحقق بالاليسار والاعسار ويجوز ان يكتفى بان ضمان عليه وثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن
 الشهادة على القتل فان الضمان على الشاهد والولاء للشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بما لا يتقوم فلا يمنع نبوة
 الغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق قد فيه من جهة ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل العبد بالاكره
 حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا لا يقتضى به ولو يرجع ليعنى ان يقتضى به وقد عرف ان ضمان العبد وان مقدرا بالمثل
 فلا يجوز ان يجب عليه يادوة على ما اتفق قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكره من هذا فاما الاصل فيه عند الفقهاء
 فهو ان الاكره ان كان لغير حق لوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوه لان صحة القول بالعقد لا تأتى
 ليكون القول باعتبار القصد برحمته عما في الضمير وليلا عليه والاكره لفسد الاختيار والعقد فيعطل القول به لعدم القصد به الا ترى
 انه الكلام الفصح من انما لم يعدم الاختيار ولا من الجنون والعصبى لعدم القصد به جميعا فخرنا من صحة الكلام باعتبار كونه ترجحة عما في القلب
 والاكره دليل على ان المكره شكلم دفع الشر لا لبيان ما هو مراد فيه نصارى النساء ونحو الذى لا تعد له ولم يرو شيئا اخر وكان كل كلام
 ببنية الاقرار بان الاكره الاول على ان الامر لم يرد اطارا من سبق بل قصد دفعه عن نفسه كان اقراره كافرا لجنون فكذلك سائر كلامه لان
 الاكره دليل على عدم قصد القلب الذى ينتهي صحة الكلام عليه والكان يعم التصرفات حتى لو اكره الحربي على الاسلام لصح اسلامه لانه اكره
 سبق بخلاف الذمى اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره الفاضل الديون على بيع ماله صح لانه الاكره لا يوجب والمعنى فيه ان الاكره
 اذا كان بمن فقد امرنا الشرح باكرهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشرح طلبا للتصرف وما كان مطلوبا بشرعا

يكون مذكوراً بانه الشئ لما لم يشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكراه بالظلم فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عند شرعنا فلا ثبت ولا يصلح والاكراه
 بالسجن اى بحسن الصائم مثل الاكراه بالقتل عبده في الاطبال القول والفعل عن المكروه اصله لان الاكراه بالسجن ليدوم الرضا والاطبال القول
 والفعل من المكروه بالقتل ليعتق عبده مقوق المكروه عليه كذا القوت مقوق بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق اعصمته ههنا في دفع
 الضرر عن المكروه عند عدم الرضا خبر والحق فيجب بحاق الاكراه بالقتل دفع الضرر واذ وقع على الاكراه بحسن بالاكراه ليل اى سقط على الفعل
 حكم الفعل من الفاعل اصله انتم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكروه او لم يمكن وتما فيه بان يجعل هذا بين الفعل شرعاً كالاكراه بالقتل بحسن
 الدائم على خلاف ما في الغير وشرعاً لا في الاكراه في النار رمضان او اجره او كره الكفر فانه مع الفعل عنده ولكن لا يجب كراه الردة بالاكراه ويجب
 نفي ولا يلزم القتل والربا بالاكراه كذا في ملخصه وانما جعل الاباحة دليلاً على تمام الاكراه لانها تدل على تمام النذر في حق الله تعالى كما
 في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه عن الاضطرار قد تحقق فكان تاماً ثم ان امكن ان نسب الفعل الى المكروه نسب اليه
 ولا يسلط اصله فاذا كره على ايقاف مال بالغير يجب الضمان على المكروه لان الفاعل يصلح له في الاتلاف فيثبت الفعل باليمين الضمان عليه ولو
 اكره المحرم حتى قتل الصيد او اكله على الصائم على الاكراه لاشئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكروه لان المكروه
 سيجعل ان يكون الله له فيقبل الفعل اليه اذا اكرهه وقد تم لان الذي بشرنا به لا اقدم عليه ولا يفسد الصوم في ضوئه الاكراه لان
 المحظر نزول بالاكراه فالتمتع الاكراه باطلاح البارق والاكل زانيا ولو اكره على التزام يجب المحرم على الفاعل لانه لم يعمل به الفعل ولو اكره
 على القتل يجب الشخص على المكروه لانه لم يعمل به الفعل لم يعمل به الاكراه فلا يمكن ان يعمل المباشرة ولذا يانتم بالاتفاق ولو صار له لما
 اثم ويجب على المكروه بالتسبب لان التسبب اذا ثبت القتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا لعدم
 الاختيار لكن معنى به الرضا ليعني سواء كان ملجئاً او لم يكن او يفيد به الاختيار ليعني اذا كان ملجئاً والمالم لوجب الاكراه الاقوات الرضا او
 نسا والاختيار ولم لوجب علما الاختيار لا يكون له اشرفه ابداناً تصرف قولاً ولا فعلاً فوجب ترتيب الاحكام على نوات الرضا
 او فعلاً والاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والله اعلم بالصواب

باب حروف المعاني انما اخرج شيخ رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم الحروف من الغنة الصرفة لانه لا يتعلق ببعض
 احكام شرع او رده في هذا الكتاب تبيناً للغة والمية اشار في اعتذاره بقوله فسطر من مسائل الفقه معنى عليها والشرط النصف
 الا ان يستعمل في البعض توسعاً في الكلام واستكثراً للتفصيل كما قال عليه السلام في الحالف بقيد شرط عمر ما اى بعضه وشك في التوسع قوله
 ما عليه السلام تعلموا انما الفرض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تركيب الكلام والظروف
 على ما توصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معاني في غيره كما فسرت علم النحويان الحروف ما دل على معنى في غيره
 ويسمى الاول حروف التبع اى المتعدي من حجاب الحروف فاذا عددنا والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من الصياغ لما معاني الافعال الى
 الاسماء ولذا التماس على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى له لا التماس على الالتصاق بجلها بكرة وبشرها لا يدل على
 معنى وكذا الهاء في ازيد حرف معنى بجلها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب بطريق التعليل لان بعضنا ذكر
 في هذا الباب اسماً مثل كل ومن واما لانه لما كان اكثر حروف سمي بجميع هذا الاسم وقوله واكثرها وقوعاً حروف العطف لعلها
 في اللغة الثني والرد ليقال عطف العوداً واثناه ورواه الى الاخرى لعطف في الكلام ان يريد احدى المفردين الى الاخرين فكلمت

عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدة الاختصار واثبات الاشتراك والاصل فيه اى المطلق الواو لان العطف لا يشترط
 الاشتراك ودلالة الواو على الجود والاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان العطف واجب الترتيب بعد ضم واجب الترتيب
 هذه كانت الواو المتضمنة لفائدة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد
 قوله وهو المطلق الجمع فندنا من غير تعرض القارئة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة
 في سبلة الواو ايات كما سيأتي وكذا زعم بعض اصحاب الشافعي لغير انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف في حكم
 انقطاع غير ان يدل على كونها معا بالزمان او على تقديم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكها في الثبوت هذا هو مذاهب جمهور العلماء
 من اهل اللغة والائمة الفتوى اى اهل الشرع والفتنة اثبات بالقوى المحدث وشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة واجبات
 كانه او فتوى لبيان شكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي في ترتيب نقل ذلك عن الشافعي ايضا ولهذا وجب الترتيب في الواو
 عما يقتضيه الواو وروى عن الفراء انهما للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فقول زائد راجع وساجد واما في الجملة فقولنا
 راجع كما وساجد واتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان اصحابنا لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بما
 تذاق قد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدوا بما بدا الله تعالى به ففقه دليل انهما للترتيب من وجوه اربعة
 ان النبي صلى الله عليه وسلم وجب الترتيب حتى قال ابدوا بما بدا الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وانفع العرب بالجملة
 انه عليه السلام نفس على الترتيب فمما اشتباها عليهم جميعا ولا ترتيب فثبت بعبه عليه السلام انما للترتيب والثالث انما لو كانت الجمع
 لما اقتضوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يبدون معنى انما لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يجوز ان يكونوا
 لعمري هم ايا ما استعمل في الجميع المطلق يجوز اناء على الغالب وتسلت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا
 وتقول غر وجل في سورة الاعراف وتقولوا طعة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة آسروا ميرا وزيادنا ثبت ذلك بمثل ائمة النفس
 فلو كانت الواو للترتيب لتناقضت الدلالة الاولى على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك
 ينزه وانه لو افاد الترتيب لكان قوله زيدا وعمر متناقضا وكان قوله زيدا وعمر العبد كذا والاول باطل والثاني خلاف
 الاصل قال الامام عبد القاهر في بيان على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وصفوا بحيث لا يتصور الترتيب بقولهم اشترك زيد وعمر
 في ختم كبر وقاله وذلك ان الاشتراك والانتظام يقتضي فاعلمين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمر وان زيدا قبل عمر وفي الزيادة
 كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وزيادته لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له فيهما معا كما انك اذا قلت جاني زيدا قبل
 عمر ولم يكن لزيد اجتماع مع عمر في الجملة من ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد وختهم كبر وسكت ولهذا لا يصح
 بالثاني انهم لا يثبتون انهم زيد فمرو وكان بمنزلة قولك جاني زيد فمرو في تلك الانتظام مما يستدعي فاعل واحد حتى لا يثبت
 قلت ختم زيد وسكت لما ذكرناه لو قال لامرأة ان دخلت الدار وانت طالق لعلق في الجمال فلو كان وجبا للترتيب لعلق الطلاق انشط
 كما في قوله ان دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن نجس لبنا ولينهم منه النجس عن جميع بنياد لو استعمل القاء
 مكانا للتبدل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فانتك ان اكلمه اجمعت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انما لا تدل على
 الترتيب وكذا لا يدل على القارئة لانها يستحيل القارئة وهو قوله منان عندى فياك فتوذك وتيام واحد وتعوده

مما يستعمل وجوهها فدل انما لا تعرض القرآن ايضا فكانت المطلق اجمع قوله وانما ثبت الترتيب جواب لما يقال لو لم يكن الواو للترتيب كان
المطلق اجمع عندنا بحيث لا يكون ينبغي ان يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية انكمبهتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو
قال لما ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عند ما وقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغى الباقي لعدم الحمل كما لو
قال لغير الدخول بها ان طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب بهذه المسئلة عند ايجنبية رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء
على انه الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لانفسه وذلك لان قوله ان كمتها فهي طالق حيلة تامة مستغنية عما بعد فلم يتوقف على
لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود الغير ولم يوجد فتعلق بهذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق حيلة ناقصة فيوقوف على
الاول لا محالة لانها اذا كانت مفعلة مفعلة في الكلام في اعادة المعنى لانه لو لا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا اخرج
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بين الشرط وتعلق الثاني بعد تعلق الاول وتعلق بالشرط
منفصلا عنه جميع كما لو قل على كمتها لغيره بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعد طالق بعد طالق كان الاول
متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة واسطتين واذا ابدى الترتيب ينزل كذلك لان الجملة ان ينزل على الوجه
الذي تعلق كالجواب اذا ظلمت في سلك محقق راسه تنزل عند الاحتمال على الترتيب الذي ظلمت به فذلك يقع الاول ويظل بالبعد
لعدم الحمل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موحيا للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وطلبت بواسطة انما يطل لبقية الواو والواو
لا يوجب القرآن كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخرج الشرط حيث يقع الثلاث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا
كالثاني والثالث فتعلق بمغنيين كذلك ولم يثبت المقارنة عند ما بقية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب
لا شراك بين المعطوف والمعطوف عليه فطف الناقصة على الكلمة ليجب اعادة ما في الكلمة لتصير كلمة واحدة لا ولي تامة لوجود الشرط
والجواب وقوله وطالق حيلة ناقصة لانه جزاء لغير شرط فيصير ما تيمم الاول وهو الشرط شرط لثانية لتصير كلمة واحدة ولهذه التعلقات الثانية والثالثة
بالشرط ولما ساءت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الاجرة باليوجب صحة الترتيب اذا الواو لا يوجد ذلك
وتعلقا غير موصوفة بالترتيب فمن كذلك كما لو كذا الشرط بان قال ان تزوجتك فان طالق ان تزوجتك فان طالق ان تزوج
فانت طالق فالحاصل ان الطلقات تلتحق بالشرط بلا واسطة عند ما ينزل حيلة وعند تعلق الثاني والثالث بوسطتين فسيكون
على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار بهذه المسئلة مشكلة فانما متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحبوس هل يتجمل واحدا وجب
التعلق بشرط واحد على التعاقب مفعلة ترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن يشبه في المسئلة من حين احدهما ان الترتيب انما
ثبت بكلمة فكان التعاقب في ازمته التعلق ونحن نسلم التعاقب في ازمته تعلق الاجرة بالشرط بكلماتها ولكنه لا يوجب التعلق بالشرط
حين الشرط كما لو كذا الشرط وانما الواجب للترتيب الوقوع لفظا ليجب لغيره لزمته الوقوع كثر او ترتيبا لواقع ان تعلق بكلمة كما
لو قال لما ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة لبد واحدة والثاني ان المتعلق ليس بالطلاق لانه بل هو كلام له عرضة ان يصير
طلاقا مفدا وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا لانه لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت افعلة كماله
الوقوع فان وجب ما يوجب لفرق ازمته الوقوع ككلمة ثم ادما يتحقق وصفه لبعده الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب لبعده ككلمة ثم
او بعد ذلك الجواب الذي ليس طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمته التعلق لا يكون

في

وصفا لما يقع زمان الشرط على اعتبار تغيرهما واجتماعهما في حق الواقع قوله وفي قوله اتممت هذه ومنه جواب عن نقصان خبره على هذا الاصل وهو
ان رجال الزوج اثنين لرجل رجلها من رجل في عقدة او عقدتين لغير اذن سواهما كان النكاح سقوفا على اجازته فان اعتقها المولى لفظا وحده
بان قال باعتقها لا يبطل كلف واحدة منها لان الجمع لم يحقق من الحرة والامة في حال العقد على حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقها في كثير
منفصلتين بان قال اتممت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك بطل كلف الثانية لما بينه ولو اعتقها بكلام متصل بان قال اتممت هذه وبها
بطل كلف الثانية فلم يلزم لوجوب الوار للترتيب لما بطل كلفا كما لم يمتعهما معا ولو زوجه المصنوع في عقدة واحدة بطل النكاح ولا يمتنع
بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين
بان قال اجزتهما بهذه وبه بطلا كما لو قال اجزتهما بهذه المسئلة يدل على ان الواو والمقارنته فاشارة الى الجواب والى الفرق بين المسئلة
فقال لم يبطل كلف الثانية في مسئلة الاثنين بمقتضى الواو وانما يبطل بناء على اصل خبره وانما يحل اذا عطف لغيرها على البعض ولم يكن في اخر الكلام
بالغير والى التوقف اول الكلام على اخره على ما عرفت وفي قوله اتممت هذه وبه لا يغير اخر الكلام اول لان عتق الثانية لو ثبت صرح كما حال لا يغير كلف
الاولى بوجه فيعتق الاولى قبل التكلم وليعتق الثانية فلا يتحقق الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تلتحق محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال التوقف
النكاح الامة فانه لو تزوج امته لكاحا موقوفاً ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة
والنكاح الموقوف معتبر بالتبطل والنكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنعقد والامة ليست محال للتبطل والنكاح منضم الى
الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد عتق الاولى قبل الفرائع عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد عتقها فوات الحمل في حق التوقف
تبدل بخلاف مسئلة الاثنين لان اخر الكلام اذا كان لغير اول توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء واخر الكلام منها لغير
اوله لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل كلفا لجمع بينهما كما هو معنى قوله واذا انفصل بغيره سلب عنه
الحجوز فنزل اخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصار كالمجموع بكلمة واحدة فلذلك لم يثبت ان الترتيب والمقارنة
في المسئلةين يتبادلا بل اختلفا بالوجوب الواو والقصد الزيادة وقد غلب جميع على ما لاخير فيه ثم قيل لمن تشتتل بما لا بعينه فعنوني وهو
اصطلاح الفقهاء رحمه الله ليس بواو كذا في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخلاف الباء متعلقة بكلمة اى كمالها
بخرجا فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اى مثل دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذا طالق ثلاثا وبه طالق ان الثانية تطلو
واحدة وتسمى هذه الواو والابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وبها فصل من الكلام بل للعطف
كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشراكة في الخبر لان الشراكة انما ثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افتادتها وبها لا يجوز
العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشراكة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم بالاول
بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار بخلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو انما كانت الشراكة فيما تم بالاولى لا يصار الى الاصل وهو الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة تنقذ
بقدر ما لا اذا تعدر اثبات الشراكة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب تعليق الطلاق ان في ذلك الشرط بعينه لا يقتضي لعطف
لاستبداء اى التعريف بالشرط كانه اعم والشرط وانفسه وبما في بيانه قوله ان دخلت الدار فانت لمس لى كذا ذكرنا ان المقصود هو
افتاد الكلام الثاني بمحصول تعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وبما في ذلك من انما اذا قال كذا عطف بطلانك فانت طالق

ثم قال لمان دخلت الدار فانت طالق وطلقت لان يمينها واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لو تفت طلقان وكذا في مسئلة اكلت الجمل
 كما لو تفت طلقان ايضا وان كانت المرأة غير دخول بها باخلاص وكذا لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار
 الاخرى تعلقت بدخول الدار الثانية التلقية لا لتلقية اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو تفتي الاعادة لطلقت تفتن لا يلزم على
 ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلثا وفيه حيث لا يثبت الشركة في الجمل الا بالي ويجعل الجمل كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة
 تفتن لانقسام الثلث عليها كما لو قال لفلان على الف درهم وطلعتان ليجعل الالف منقسما عليها تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد
 منها الف لاننا نقول نقدر بينهما اثبات الشركة لان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الشركة العظيمة ومرد باب
 التدارك بالكلية وبانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الجمل كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام لغيت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة لثلاث
 على الاربع بوجبه ما اثبت الشئ فاكسر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري رحمه الله تعالى لو قال لغير المدخول بيان
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال فطالق وطلعتان فليقع عند وجود الشرط طلعة واحدة ولو كان الجمل كالمعاد لوقع ثلث
 تطلقات كما لو ذكرنا لشرط صحيح فخلل الازمنة وانما يصير اليه اى الى الاستبعاد في قول المدخول جاءني زيد وعمرو وفي قوله فانت طالق
 وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذا شاركة لاثنتين في شيء واحد ولامرئين في طلاق واحد لا يصير نصارى استبعاد الجملة لثلاث تفتن
 آخر ضرورة يا واثرة كذا في خبر الاولى من غير استلزام اصلها فلا يصير الى الاول لاحد الضرورة قوله وقد استعار الوالد لالحال اعلم ان
 الاصل في الجملة الواقعة موقوف الحال ان لا يدعيها لان اللواب لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيد بن الحسن مكنو بالاعيان
 يكون هناك تعلق بتنظيم معانيها فاذا وجدت الاحواب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك وليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون
 مضمنا من تكلف اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بغاية غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة منها بحجة
 جامعة بينهما كما ترى في نحو جاءني زيد وفرسه ليد وسط العذر ان تدخلها او لجمع بينهما وبين الاولى مثله في قام زيد وقدره وقد اعني بهما
 الواو والحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اى الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذوي الحال من مجزات الاستعانة بخبر
 استعارتها لغير الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاءوا ففتحوا ابوابها قيل ابواب جنهم لا تفتح الا عند دخول المهابيا واما ابواب الجنة
 فتفتح من قبلها بليل قوله تعالى جنات عدن مفتوحة لهم الابواب وذلك لان ليقدم فتح باب الضيافة على وصول المستحق لا يفتق بما لزم
 فذلك كجى بالواو كما قيل اذا جاءوا ففتحوا ابوابها من قبل وجواب اذا سمع زوف اى اذا جاءوا وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله
 فادخلوا خالد بن عمرو وقالوا السنى وانما صدق لانه في حفرة ثواب اهل الجنة فدل بحقه على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله وقالوا في قوله الرجل
 الى آخره اذا قال لبعده ادى الى العاد انت خزانة لا يفتق مالم يود وكذا اذا قال انزل وانت اسن لايمن بالم ينزل جملوا الواو في المسلمين
 للحال لانه لا يحسن العطف بهما لان الجملة الاولى فعلية مطلوبة والجملة الثانية اسمية خيرية بينهما كما لا لقطع ذلك مانع من حسن العطف
 او لا بدسنة من نوع القفال من كماليتين على ما عرف فذلك جملوا للحال ولما صارت للحال والاحوال شروطا لكونها مقيدة كالشرط لتعلق
 المحورية بالاداء لا لان بالزوال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق لتعلق الطلاق بالركوب لتعلق بالدخول فنصارا كانه
 حال ان ادبت الى الفان فانت خردان نزلت فانت اسن فالتقدير حاشا لكتبان قيل ما ذكرت عكس التفتيش هذا الكلام فان الواو
 دخلت في قوله انت خردان اسن لاني قوله وادخلت فليفتي ان يكون المحورية شرطا لاداء والا لان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

وانت مرفعية اذ الواسي التعليل كان الرض شرط الوقوع المطلق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت المحرية والامان سالبتين
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا سيما فلا يكونان متعلقتين بالاداء والنزول واذا اتفق التعليل كان كل واحد واقعا
في الاحمال فكلما انحجب عنه من وجوه اعداؤه من باب القلب كقولك عرضت الناقة على المحض اى المحض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى
وكم من حميرة لم نجعلها نجا ما باناسا اى باناسا فابكيتها على احد التاويلين وقال روية وصحة فقرة ارجاؤه كان يكون ارضه سماء اى اراد كان
لن سماء من غير تارة ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مرفعا ولكن اسما وانت نازل اى انت حرا وانت امن في هذه الحالة وانما يحل
على هذا لا يطع فليكن الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليل انما يصح من التخيير وليس في وسع التكلم تخيير الاداء والنزول فكيف
يصح تعلية الايرى ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت المحرية والامان مهننا لا يلزم مهننا الاداء والنزول
ولم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعرف جعلناه من باب القلب الذى هو شبهة من اخراج الكلام على معنى مقتضى الظاهر وان يورث
الكلام عداوة وان شئت ان قوله انت حرا وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فاذا ضلوا فليكن اى مقدرين انهم لو دخلوا في حالة
الدخول لامن الاحوال الواقعة فان التكلم من هذا الكلام عدم وقوع المحرية والامان في الاحمال فيكون معناه اذ الى الفاعل المحرية
في حالة الاداء والنزول مقدر لانما في حالة النزول ولما ثبت التكلم المحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كما متعلقين بما
معدودين في الاحمال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامر يد الامة مقصودا للتكلم فخذت حكمه بصيرته معنى الكلام اذ
الفاعل حرا واذا كان كذلك كانت المحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول فعلق الاكرام بالاثبات في قوله تعالى انى لو كنت فكل
في بعض الشروح انه لما جعل المحرية حالا لاداء اى وصفه بالثبوت سالفه عليه فالحال لا يستتدو الحال وله صفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاعل فانه للوصل والتعقيب ليعنى سوجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيد فاعلم ان المعنى ان ضرب
حمر ووقع حصب ضرب زيد ولم تتناول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرية لان من حق الجزاء ان يتيقب وجود الشرط
بلا فصل فتعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة رتبة ولذا اى ولان سوجب الفاعل اذ ذكرنا فاعلم ان قال لامر انى لو كنت
بذه الدار فذه الدار فانت لما لى ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اى من غير ان تستعمل مبنيا لعمل اخر
او يورث الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخرة اولاد اخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاعل على العلل الاصل ان تدخل الفاعل على الاحكام ولا يدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انما تدخل على
العلة على خلاف الاصل لشبه ان يكون لما دام لا انما اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصير دخول
الفاعل عليها بغير الاعتبار كما يقال لمن جوفى قيد ظالم وجس ذى سلطان اوضيق وشقة اذ انما اثار الفرح والخلع من البشر فقد اناك
الفوت وقد تجوز باعتبار ان الفوت الذى هو علة الابشار باق لبعث ابتداء الابشار وليس بذا الفاعل فاعلم ان التعليل لا يحجب عن العمل بالتعليل
والابشار لازم وتعد ليقار بشرية بمولود فالابشارى صار فرحاً مسروراً به من معنى لازم والمرا من الفوت المغيب ولذا اى من
الفاعل تدخل على العلة الدائمة فلان قال لبيد اذ الى الفاعل حرا وانت ليقى للحال لان الفاعل في مثل هذا الوضع للتعليل فيصير معناه اذ
الفاعل حرا فتجيب بالعتق ويصح دخول الفاعل عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه الاستراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
لما جعلت قوله اذ الى الفاعل حرا وانت حرا يتايب كما هو حقيقة الفاعل والاداء صالح لا بضاعة المحرية الذى يصير كانه قال ان اديته

الى الفاعل فانت حركها من صورة الواو لا تقول ان جعلناه كذلك اجتيا الى افعال الشرط والافعال خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدون الالف واللام
من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاعل على العلم ايضا خلاف الاصل لان سوجب الترتيب والعلية سابقة على الحكم لان القول فيها ذهنية على حقيقة الفاعل
من وجه لان كلمة لمساكنت مستدامة يحصل الترتيب بكون اولي من الافعال وقوله وانما لم يعلق على سبيل التراخي وهو ان يكون بين الفعل
والعطف عليه مسلة في الفعل التعلق بها فاذا قلت جازي زيد ثم عم وادخلت ضربت زيدا ثم عم كان المعنى انه وقع بينهما مسلة ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عم بعده بشبه ولا يصلح ذلك في الفاعل ثم عند اعني في وجه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان
بنزلة ما لو قطع الكلام ثم استأنف قولنا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت بطلن التراخي فيديل على كماله اذا المطلق نصيرت الى الكمال وذلك
بان ثبت التراخي في الحكم والتكلم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الايرسي ان هذه الكلمة وضعت
على اللفظ فيجاء بالمارا تراخي ونفس اللفظ ايضا تقدير كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صاحب
التراخي في الوجود دون التكلم اى يوجد اولى عليه اللفظ تراخيا كما في كلمة لبعدها في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة معنى العطف بانه فيمن قال الى اخره هذه المسلة على اربعة وجوه اما ان ملق الطلاق
بكلمة ثم في المدخل بها او في غير المدخل بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند اعني رحمه الله يقع الاول في
الاحمال وينفوا بعده لانه لما صار كانه سكنت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد الغير في اخره لغوات شرط التوقف
وهو الاتصال فيقع الاول في الاحمال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذا تعلق لا يزال في المحل ولذا الثالث لانها ثابتة
لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلزم الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره لا يقطع في عدم التعلق بالشرط ولا
له شركة فيما تم الاول ولا يصح ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق امر بلا سبب
ولو استأنف بحقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك موجودا ههنا فاما
التعلق بالشرط فنحن على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اخترت حرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وان طالق
لا يثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخل بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الاحمال وهو ظاهر وعند صاحبنا تعلق الكل
بالشرط في الوجود الاربعة ونيز لن على الترتيب عند وجود الشرط كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلو جود معنى العطف يعلق الكل بالشرط
ومعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخلا سمها تطلق ثلثا وان كانت غير مدخل بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لغوات المحل بالبنية
قوله وقد يستأثر بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يحل مستأثرا الواو واخر اعراف الفاعل الاتصال الذي يمينها في معنى العطف قالوا
لما تعلق العطف وشم لعطف عقيد والطلاق داخل في العقيدة ثبتت مبنيا اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو وقال الله تعالى ثم كان الزين
استأثرا وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا لايمان هو الاصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحته فلا يكون
نك الرقية والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فنعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تباين الشرطين كما انهما لبيان تباين الوقتين في جازي زيد ثم عم وقال في هذه الاية جازي تراخي الايمان وتابعه في الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التفسير انما الترتيب الاخبار لا الترتيب الوجود

اى ثم اخبركم ان هذا المن كان موشا وهو كقولك الشاعرس ان من ساد ثم ساد الوه ثم قد ساد وقبل ذلك عدة ولقد اثنى في قوله عليه السلام
 من خلف عابدين فرأى غيرنا فيمنها فليكن فيميت ثم لبات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة معينه الامر فاما الايجاب ولا وجوب للغير
 قبل ان تحت بالاجماع قوله واما بل فكذلك اعلم ان كلمة بل هي موصوفة للاخواب عن الاول منغضا كان او مبرجا والاثبات الثاني على سبيل التذكير
 للفظ فاما قلت جاري في زيد بل عمرو كنت فاصد للاخبار بجري زيد ثم تبين لك انك ملطت في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واداءت
 ما جاري في زيد بل عمرو يحتمل وجبين احدهما ان يكون التقدير ما جاري في زيد بل ما جاري في عمرو فكذلك فصلت ان ثبت لفي الجري لزيد ثم استدر كنه
 فاقبلة لعمرو الثاني ان يكون المعنى ما جاري في زيد بل جاري في عمرو فيكون لفي الجري ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل بعد
 دون حرف النفي للفعل معا كذا قال الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كونه الاكيد للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن
 صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المصدر محتملا للرد والرجوع فالكان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة اعطيت النقص فعل في اثبات الثاني مضمونا الى
 الاول على سبيل الجمع دون الترتيب لا يري ان من قال لامرأة بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يمكن الرجوع
 عما وقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع من الاولى باثبات الثاني مقامه والقدرة
 على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه والبقاء لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلما آخر كلامه ولو قال لامرأة كنت طالقك
 اسر واحدة لابل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخير يحتمل تدارك اللفظ وكذا لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يملك الثانية
 دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا بحقيقة رحمه الله وصاحبا به فبين قال لامرأة قبل الدخول بها ان دخلت الدار
 فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تطلق هذه الطلاق بالشرط
 وتبقى المحل على حاله فاذا قال لابل لطلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامته لطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على
 سبيل لزوم وتعيين الثنتين بالشرط لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كان الشرط مثبتا ههنا مذكورا لا انه حذف
 اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بمبنيين بان قال لجان دخلت الدار فانت طالقتين ثنتين فافدا دخلت
 مرة واحدة يقع الثلاث ونها بخلاف العطف بالواو عند ايجبة جهة التحديث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالقتين ثنتين
 وثنيت لان الواو وضعت للاستدراك بل هي للعطف الجبر ولا غير فيقتضي تقرر الاول ومثا ركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني منفصلا
 بذلك الشرط لمراسلة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزوم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لکن اعلم ان لكل استدراك بما يقدر
 في الجملة التي قبلها من التوهم بحرق قوله ما رايت زيدا لکن عمر فللتوهم ان يتوهم ان عمر امرئى فان قلت كلمة لکن هذا التوهم والفرق
 بينه وبين بل من وجبت احدهما ان لکن يخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرو
 بعد النفي كقولك ما جاري في زيد بل عمرو ولا يستدرك بلیکن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لکن عمرو وانما تقول ما ضربت زيدا لکن عمرو
 قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام ملتان مختلفتان جازا لاستدراك لکن
 في الايجاب كقولك جاري في زيد لکن عمرو لم يات نقولك عمرو لم يات جملة منفية وما قيل لکن جملة موجبة فقد حصل لاختلاف لكذا ذكره الامام
 عبد القاهر رحمه الله فثبت بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والبيان
 ان مرجح الاستدراك بهذه الكلمة اثباتا لعلبه فاما نفي الاول فليس من احكامها بل ثبت ذلك بدليل وهو نفي الموجود فيه صرحا بخلاف

كله بل فان موجبا وضع النفي الاول والثبات الثاني الايرى ان في قولك ما جاني زيد لكن عرو ولو سكنت عن قولك لكن عرو وكان لا تنفاهما بين
 وفي قولك ما جاني زيد بل عرو ولو سكنت عن قولك بل عرو ولا يثبت الانتفاء بل يثبت ضد وهو البشوت فهدا هو الفرق بينهما قوله غير ان لطف
 استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقريره لكن للطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما
 يستقيم عند اتساق الكلام والراد من اتساق الكلام اني انتظامه من ومن اشئ اذ اجمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بغيره
 ببعض غير متفضل للتحقق العطف والثاني ان يكون محل لا يثبت غير محل النفي ليكن الجمع بينهما ولا ينافي فحصل اخر الكلام انه كما في قولك ما جاني لكن عرو
 فاذا نأت احدا المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستائفا ومثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في العزوف جمل
 في يد عبيد فاقترع بالانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان حصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط غير
 ان يكون يعني من نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون رد الاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيا من نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويل
 لاود الاقرار وليصير قائل المقر له لغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين ومع الاستدراك
 وكان وصل به بيان انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لانه لقاء مطلقا وصار كالجواز بمنزله قوله لفلان على الف درهم ووليته حيث يصير
 قوله على مجازا لا مطلقا فاصلة بالكلام فكذلك هنا معنى قوله فانما اتت الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر له نفى الملك
 عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لا خروا ان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان متفصلا
 قلنا اول كلامه نفى باخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان اكل الكلام واحدا لا يحكم لاول الكلام شي قبل اخره الا ان
 ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر عند اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان
 قط اتصال الاثبات بـ ثبات الملك من نفسه باثباته الثاني ولذا اتصال النفي من نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا
 وما ذكره تأكيد الشيء كان حكما محكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه صار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكنت وكذا النفي
 لما كان لتأكيد الاقرار كان موثرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدأ يكون بعد التوكيد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم
 والتأخير صيانة للاقرار عن الالتواء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا فكان رد الاقرار وتكريرا للتمجدا
 للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر لاول وشهادة اخر ولا يثبت الملك
 نبيبة العبد للمقر لاول قوله والا فهو مستأنف اى ان لم يوجد الاتساق لقوات احد المعنيين فالملك مستأنف بكسر التوكيد
 والكلم بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام الذي دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله كالمزوجة بمائة
 الى اخره اذا تزوج الفضولي النخوة البالغة العاقلة ممن رجل بمائة درهم فبذلها البكر فقلت للاخير النكاح بمائة ولكن اجيزه بـ خمسين
 يكون هنا مستأنف للنكاح وجعل لكن لاستئناف الكلام لان الكلام غير مسبق لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق
 النفي لا يمكن تداركه بعد لا يثبت ولا يمكن ان يحتمل الاجازة منها مقدمة على النفي كما جعل الاقرار كذلك في السلسلة الاولى لعدم الفائدة
 فان النكاح الموقوف المتوقف بـ لا ينعقد بقبولها اجيزه بمائة خمسين فينقش بالنفي المتأخر فاذا الفائدة في التقديم والتأخير قوله
 واما وكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك ما جاني زيدا وعروا من فعلين او اكثر كقوله تعالى ان اقمروا فيفسدوا
 من دياركم فبقينا اول احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعملها لا تخلو عن هذا المعنى فقلنا

انما وضعت له فاما ههنا ذهب عامة اهل اللغة والله اللغة وذهب القاضي الامام ابو زيد والبرهاني لاسفر ابي جهم عن النخعي ان كره الشك
 فاك اذا قلت ر كيت نديا وحر الا يكون مخيرا عن روتها جميعا ولكنك تكون مخيرا عن روتها على سبيل الشك فاك تديات احدها ولكنك
 الشك في سرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المراد وان يكون الا انما اذا استعمل في الايجابيات والا وامر والنهي لم يوجب شكاً لعدم
 تصور الشك فيها لاننا لا نثبت الحكم ابتداءً فوجب كونه التحير والصيغ مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى التقيد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر
 الاسلام رحمه الله بل هو موضوع لاعداء الذكوى من غير معنى لما قلنا انما في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انما في الاخبار التي تعني الى الشك
 باعتبار محل الكلام لانه اجيز عن محي احدها في قوله جاني زيدا وحر و معلوم ان فعل محي وجب من احدها لا كونه فوق هذا الاخبار الشك
 في الذي وجد منه فعل محي فحين ان الشك انما ثبت حكما وانما فاك يكون الكلام خيرا لا مقصودا بحرف او كالبينة وضعت لا فائدة ملكا لثبته
 للموجب له ثم اذا خيفت الى الدين يكون استقلا حكما وانما فاك لا مقصودا بالبينة الا يرى انها لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك
 مع انها حقيقة فيلما لا يجوز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الا على فثبت انما لم توضع للشك وكذا التحير ثبت بمحل الكلام
 ايضا لاننا اذا استعملت في الابتداء لقولك انما ضرب زيدا وحر انما دلت احدها غير معنى والامر للتأثير ولا يصحور للتأثير باليقاع الفعل
 في غير المعين فثبت التحير ضرورة التحمل من التأثير ولهذا لو اختار احدها قولنا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا
 استعملت في الانشاء لقولك فخر او هذا انما لما تناولت احدها غير معنى او جبت التحير لدفع الاسماء قوله ولهذا في ولان اوله لا بد من
 والشك والتحير يتيان بمحل الكلام فلما فمين قال بشير الى عبدي بنا حرا وهذا القول لما كان انشاء التحير هو انشاء يصلح ان يكون
 خبرا لانه في وضعه لا يصلح خبر لقولك للرحلين احدهما عالم بنا وهذا الا ان الاخبار التي تعني تقدم النجسة على ما عليه وضعت فالتعني الاخبار
 المحرمة وجودا محرمة سابقا عليه فيصيح الاخبار منها فاذ لم يكن المحرمة ثابتة جملنا هذا الكلام انشاءا لانه قال النشئ المحرمة احترازا عن النشأ
 والكذب وجعلنا المحرمة ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الافتضاء والتفصيلا لان انشاءنا في ولايته نهارا انشاءا مشروعا ونهائرا
 حقيقة واذ كان انشاءا يحتمل النجس وجب كونه او فيه التحير من حيث انه انشاءا حتى كان له خيارا للعق في ايما شاء وان ثبت العتق في
 احدهما كما كان لا سور في قوله اضرب زيدا وحر ان خيارا الضرب في ايما شاء على احتمال انه بيان اى اختياره بيان ليعني هذا الكلام من
 حيث انه خبر لوجب البيان اى الاظهار لا التحير كما لو امكن احدهما معينا ثم يتيه وانجز ان احدهما لا يكون له ان ثبت العتق في ايما شاء
 بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذ ذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب
 الاول انشاءا وهو غير نازل في المعين لانه ما وجبه الا في النكوة من العتق لانه فلا يمكن اثباته في غيره ما وجبه كما اذا وقعت في سالم
 لا يمكن اثباته في بديل والتحق انما يتحقق في المعين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا يشترط له اية الانشاء وصلاحيته
 العمل لان انشاءا حتى لو مات احدهما العبد فيبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل النجس كونه البيان اظهارا في هذا القول
 اجتزت بوجهه ومن حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يريد وما سقين كالعتق واقفا فيه وكان البيان اظهارا ولهذا
 يجبر عليه ولو كان انشاءا من كل وجه لما جبر عليه واذا اجتمع فيه جبتا الانشاء والاظهار يحمل بهاني الاحكام فاعتبرت به الانشاء في هذا
 التهمة وجهه الاظهار في موضع التهمة واذا قال لعبد له قية احدها الف وقية الاخرى امة احدكما حرا وقال فخر او هذا ثم عرض فمين
 العتق في كثير القية يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبرت به الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد من ان يعتق ومن ان

حرف الجار معني الى او حتى واخلا على الاسم في لشي لا على الفعل وانما يجعل لمعني حتى اذا فعل العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر
 فعلا او يكون احدهما ضميا والاخر مستقبلا ويجعل ضرب الغاية بان كان يعمل الاشد او كما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار
 الاخرى ان اوفى في هذه المسئلة بمعنى حتى فحتم بدخول الاولى او لا وان دخل الاخرى او لا بر في ميمية لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازديت
 تعدد العطف والكلام يعمل الغاية لانه محرم فترك حقيقة وعلت على الغاية مجازا فاما ان دخل الاولى قبل الاخرى فقد بادر المحضو بميمية
 فحتم واذا دخل الثانية او لا فقد اصغر على البر الى وجود الغاية فصار بار كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غرت الشمس
 كما ذكر في عامة شروح البجاء واليه اشير في الكتاب لان تعدد العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النجاة فان النفي لطيف
 على الاثبات وعلى العكس يقال جاني زيد وما جاني عمر واو ما ريت عمر ولكن رايته بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يطلبوا
 انظروا قالوا ان يقال تعدد العطف باعتبار عدم عدم فعل منصوب بلطف الثاني حية حتى لو قال او ادخل بالرفع يعني ان يصح العطف
 وشيث التخيير او يقال تعدد باعبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه به مبنيا لا يصح الا باضمار ان فيزيد منه عطف الاسم
 على الفعل وهو فاسد فذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الوجيه قوله واما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا حرف فانا
 قد وجدنا استعماله في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر فرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وفي
 موضع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية في شيئا يقتضي به المذكور او عنده كالرأس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها انت
 البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فاستمع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح تنسبا الى نصف الليل والعطف حتى ليس بخل
 فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخل في الغاية وليو يده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر
 فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملك على عدم الوقف يقتضي عند طلوع الفجر وذبح الامام عبد القاسم رحمه الله
 و جاز الله وعسااته المتأخرين من اهل النحوى ان ما بعد ما دخل فيها قبلها ففي سبيل السمكة البارحة اكل الرأس وغير الصباح
 وذلك لانه الغرض ان يقتضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا شائعا حتى يا الفعل على ذلك الشيء كذا فلما انقطع الاكل عند الرأس لا يكون
 فعل الاكل اتباعا للسمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو تدفقات في الغاية الجمالية فخلا
 الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرود والفرزدق والسيراني وغيرهم ان المذكور لعبد حتى ان كان بعينه المذكور قبله يدخل فيما ضرب
 له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرا في اشراق البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد ومثال الثاني قرأت القرآن
 البارحة حتى الصباح والصباح لا يكون داخل لانه ليس بعض الليل فلهذا اكل الرأس وما نيم الصباح في مسئلة السمكة والبارحة
 قوله ولهذا النفي ولان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يجعل للغاية ان امكن كقولك سرت حتى
 ادخلها لان اصلها للغاية فوجب العمل بها امكن وشرط الامكان ان يعمل المصدر للاستعداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان
 يصلح لما خرد لانه على الانتهاء فان لم يستقم لم يجعل غاية لغوات معينين المذكورين او احدهما يجعل على المجازاة بمعنى لام كس
 ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب شيئي لوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان
 يكون السبب معقودا على فاعلين احدهما من شخص ما لاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعل او الجزاء مكانا الفاعل هو
 لا يكا في نفسه عادة فان تعدد ذلك يجعل على العطف محض ومن حكم الغاية ان يشترط وجود ما للبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود

بالصلح بين فاذا قال العبدى حران لم اضربك حتى يصيح فاحذ في الضرب ثم اقلع اى امتنع قبل العصباج بحيث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب
 سيمثل الاستدلال بطريق انكر ان كان شرط البرز هو الدالى الغاية المضروبة له مقصورا وكان الكف محتمل هذا الفعل للاحالة فيكون شرط الاحتش مقصورا
 ايضا والعبدى يصيح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب بفتصل فاية فوجب العمل بتحقيقه بالغاية وحمل تحته عليها فكان
 الكف من الضرب قبل وجود الغاية شرط الاحتش فان اقلع قبل الغاية كان حاشا وهذا اذا لم يغيب على حقيقة عرف كفا في السكينة المذكورة فان
 غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب
 الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وحمل القتل
 حاشا لبيان شدة الضرب مقصورا عرف ولو قال ان لم اترك فدا حتى تعذبى فبغى حرافاه ولم يغيبه لم يحش لان التعذية لا يصلح ذليلا على
 انتهاك الايمان بل هو داعى اليه وكذا لا ياتى ليس يستدام الغيا الا ترى انه لا يصلح ضربا لمدة له فقات شرط الغاية جميعا فلم يمكن حمل تحته على
 الغاية ولكنه يصلح للتعذية لان الايمان على وجه التنظيم احسان يدنى الى الموضوع سببا للاحسان الى منزلة الزاوية عن هذا قيل قوله
 عليه السلام من زاحيا ولم يذق منه شيئا فكان زاحيا واربعتا والتعذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فصلح مكافاة للاحسان تحمل على الجزاء
 فعبار شرطه فعل الايمان على وجه الصلح سببا للجزاء العداوة وجدد لو قال عبدى حران لم اترك حتى اتعذبى عندك وان لم تأتى حتى تعذب
 فعبدى حران حتى العطف المحض من غير رعاية بمعنى الغاية فيه لان التعذية من خدا لا غير عند الاباحة احسان فلا يصلح منها الايمان
 ولا يصلح ايتانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لا ياتيه فتعذر المحمل على الجزاء ايضا فحمل على العطف بمعنى
 الغداو بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فينتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اترك فاعذبى عندك قوله ومن
 ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الجوز سميت حروف الجوز لانها تجز فاعلا الى اسم نحو مررت بزيدا واسما الى اسم نحو المار للزيدا والبا
 فللاصاق هو معنا ما يدال له استعمال العرب بابا فيه وهو اقوى دليل في الفنة كالنقص في احكام الشرع ثم الاصلاق يقتضى طرفين مصفا
 ومصفاة فادخل عليه الباء فهو المصقق به والطرف الاخر هو المصق ففى قوله كسب بالقلم الكتابة لمصق والقلم مصق به ومعناه الصقت الكتابة
 بالقلم ولهذا اى ولاسخا لالاصلاق والاصلاق يقتضى مصفا ومصفاة فلفنا في قول الرجل ان اخبرتنى بالقدم قد ان كان معناه ان
 الاخبار بالقدم وان اخبرتنى اخبارا مصفا بالقدم والصاغة والقدم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل تحته فكان شرط الاحتش لالخبر
 بطريق الصدق فلا يحش بالاخبار كذا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلان قد قدم حيث كان شرط الاحتش فيه مجرد الاخبار
 صدقا كان او كذا بالان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المتعول الثاني الاخبار وصا كما قال ان اخبرتنى خبر قدم فذلن بالاسم
 كلام وال على امر كان او سيكون بخلاف كيتونه الى الخبر فكان شرط الاحتش نفس الخبر فقلنا دل الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا
 قوله ان كنت تحببى لقلبك فكذلك تعالت كاذبا حكا حيث تطلق خلافا محمد رحمه الله مع ان محبة لم يتحقق بافى القلب لان اللسان
 جعل خلفا من القلب لعدم اسكان الاطالع على ما فى القلب فلم يثبت اليه فاما القدم فامر محبوس فاعبر الاصلاق به وهذا ايضا بخلاف
 قوله ان علمتنى ان فلانا قد قدم فعبدى تر فاعلمه حيث لم يحش الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتنى بالقدم لان لا عدا م بالعين
 العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للمحق فلم يكن لاختياره بالباطل اعلا فاما ما الاخبار فانبات النجوى ومواسم لا يصلح اى اعلا على الحق
 فى العرف نصارى يطلق على الصدق والكذب الا ترى ان يقال هذا خبر بالمل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك فى العلم فلهذا افترقا

ص

قوله وعلى الالتزام كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علواً وارتقا على غيره وقيل زيد على اسخ السلب
عليه ومنه قولهم على فلان دية لان الدين يستعمل من يزمه وكذا يقال ركبة دين وهو معنى قوله على الالتزام في قوله على الف درهم يعني
الما كانت هذه الكلمة موضوعاً للاستعلاء والاستعلاء في الفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع للاستعلاء والاستعلاء
في فلان على كذا في الف درهم دون غيره كانت في مثل هذا الموضوع لايجاب والالتزام باعتبار اصل الموضوع فكان مطلقاً هذا الكلام محمولاً
على الدين لان الاستعلاء فيه لان لعل بالودعية فيقول على الف درهم ودعية فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحمل معنى الودعية من
حيث ان فيها وجوباً لم يحفظ فيحمل عليه لانه لا يستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء متعلق بالشرط فيكون لانه عند وجوده وكان
استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيستعمل ولم يقل ليتما ركبا قوله فيها ليعتد قال الله تعالى يا ايها النكاح
على ان لا يشرك بالثدي شيئا اي بشرط عدم الاشتراك بالثدي هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التقاسيم ان على صلة
المبالية يقال بالثدي على كذا لانه لما دعي الى معنى الشرط اذ المبالية تؤكد كاشد توسع الفقهاء في ذلك فتأولوا بمعنى الشرط على
هذا الاصل قالوا اذا حاضرت المسلمون حصناً فقال باس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحضر على ان اتجه عليكم فقالوا لك ذلك فتم
الحصن فهو امن وعشرة من اهل الحصن امنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواء والنجار
في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه داخلين امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بجزء باعتبار ان داخل في امانهم
لانه اثناس من نفسه بلفظ واحدة ولا باعتبار ان مباشر لانا منهم فان ذلك لا يصح ففهمنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن يتأوله
لا امان منهم باعتبار ان العيين في المحمول كالايجاب لم يتأوله من وجه محتمل قال امنوني وعشرة او عشرة حيث كان الجبار
في تعيين العشرة الى الامام لان التكلم لم يحتمل نفسه فاحظ من امان العشرة وانما حفظ امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم لا امان
وكان اليه العيين قوله وبما لمعني الجبار في العاديات المحضة وهي التي يخلو من معنى الاسقاط كالبيع والابارة والكلح بان يتألف العقب
على الف درهم واجرتك على كذا وتزوجتك على كذا لان العمل لما تعدد مقتضاهما يحمل على ما يليق بالعاديات وهو الباء لان المعنى
في هذه التعريفات لازم والزوج والبيع لا ياسب الا لصاحبه فان اشبه اذ الزم الشيء كان لصاحبه لا سحالة ولا يحمل على الشرط لان العاديات
المحصنة لا يحمل التعليل بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمل لصحها للكلام واشترى لقوله المحصنة عن المعاوضة التي ليس بمحصنة كالطلاق
على مال فانها اذا قالته لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم حمل على الشرط عند ايجبة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان
الطلاق رجعياً وعند ما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة تجب عليها ثلث الف وكان الطلاق يينا كما لو قال طلقني ثلاثا بالف لان
الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجب المال عليها عوضاً عن الطلاق وكذا على تحيل معنى الباء وقد بدرت من جانبها فيحمل
على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياً ما دلالة الحال عليها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة
رحمه الله كلمة على للزوج كمن كاتبا وليس بين الطلاق وبين الزمها مقابلة ليعقد معاوضة بل بينهما معاوضة لانه يقع الطلاق ولا يتم
المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاوضة معنى الشرط والجزاء لا معنى بالمعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان بناء الكلام
اللزوم وبين الشرط والجزاء ما لزمه فكان الحمل عليه كونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط
هنا لان الطلاق وان دخل المال يصح تقييده بالشرط مثل ان يقول ان يقول ان قد فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يصح معنى

العاوذة من صحة التبيين لانه تابع قوله ومن التبعض ذكر التمام انما لا تبدأ الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكثر من فلان الى فلان وقد يكون للتبعض كقولهم اخذت من الدارهم وزيد من القوم والتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من سلع وقد يكون مراد كقولك ما جاءني من احد فاجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والبيان تابع حتى قال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو التحارر الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمال في التبعض جعلوا فيه اصلا وفيها سواء خيلا واليه مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقهاء التبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضع حقيقة ولهذا اى ولا يخفى على من قال الوجيزة رحمه الله فيمن قال لا فرق بين من عدي من شئت حقيقة كان له ان يعقلم الا واحد منهم فان لم يعقلم واحد العبد احد عقول الا اخر وان لم يعقلم احد عقول الا واحد منهم والتميز فيه الى المولى وعندنا ان يعقلم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعض كقولهم ليس من اجنس اى للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وهذا المراد بحرف من تميز عديده من غيرهم فبيناهم جميعا كما في قوله من شاء من عدي عتقه فهو خروجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المولى جميع من كلمة العموم والتبعض فوجب العمل بحقيقة ما امن والعموم اصل لا خاضع الفعل اليه فوجب القول بالعموم لا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان نقص عن الكل واحد يصير ما يتناولوه الاكثر وتحقيق العمل بالتبعض وقد دخلت كلمة التبعض في العبيد فوجب ان يعمل بالتبعض فيه لاني خيرة بكتاب قوله من شاء من عدي عتقه فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط كونه لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط كونه وصفت البضعة عامة وهي الشية لان في الصلة معنى لصفة فتم ضرورة عموم الصفة فاستطاع الوصف بهذه الصفة مخصوص اى التبعض فاما البعض في المنافع فيه علم بوصف لصفة عامة اذا الشية فيه استندت الى الخاصية فيبقى معنى التبعض متبعية لصفة العموم فبيناهم وللبعض عام وظاهر لو قيل من سرق من الناس فاقطعه نفهم منه وجوب القطع للشارق كلهم ولو قيل اقطع من السارق من شئت لم يوجب اللفظ استيعابا لجميع القطع ولا يقال المفعولية صفة كالفا عليه ولهذا يوصف بها فيقال عمر والمضروب كما يقال زيد الغارب شئ معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالشبه في التنازع فيه كما صارت موصوفة بالفا عليه في تلك السلسلة فلم تعمم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى لقيام بالموصوف وذلك المعنى الذي نسبته وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا المضروب قاسم الغارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار ان شرطه لا يورث ذلك في العموم على انما لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله والى لانتفاء الغاية على مقابلة من اى هي يدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من لا ابتداء الغاية اى هي تدخل في الغاية التي يتبدا بها صدر الكلام يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السيرة كما كانت البصرة مبتداءه ويقول الرجل انا اليك اياه انت خاتمي ويقول تمت اى فلان فتمتله شباك من مكانك ولذلك استعملت في احوال الديون لان احوال الديون عاياتها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فمظرة الى سبيروا لان الاحمار معلقة لا وبوجوب والمير قتر زول العلة ولو دخلت البصرة فيه لكان منظر في كلتا السلتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل فانه لو دخل الليل لوجب الرضال وما يدل على ذلك قولهم قرات القرآن من اوله الى اخره لان الكلام بين لقراءة القرآن كله رسالا دليل فيه على احد الامر من قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الفصل واخذوا

وداود رحمه الله بالتبيين فلم يخلو كذا في الكشف قوله في الطرف به الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه طرأ ما قبلها وعادله فاذا قلنا ان خروج
 في يوم الجمعة فقد اجبرت ان اليوم قد شتم على الخروج وصار وعادله وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة
 ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك فوسعا على معنى ان العلم جعل وعاد النظر ولنا على معنى انه لما صرف العنايه التي حاجته
 صارت كانه قد شتمت عليه فليتها على قلبه ونمته ويفرق بين حذفه وايجابه اختلف اصحابنا في حذفه وايجابه في طرف الزمان مثل
 ان تقول يا فتى غدا قال ابو يوسف وغيره لا يجوز لو نوى اخر النهار في قوله في غدا لا يصح كذا لان حذفه في ايجابه في الكلام
 سواء اذ لا فرق بين قوله غدا خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا ان لو قال غدا ونوى اخر النهار
 يصح ديانته لا قضاء وكذا اذا قال في غدا لا تخرجي ان قوله غدا معناه في غدا لانه حذف عنه حرف الطرف اقتصارا فكانا سواء
 في الحكم وقرئ ابو حنيفة رحمه الله بهما فيما اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في غدا يصح ديانته النهار فقال في قوله في غدا يصح
 ديانته وقضاء وفي قوله غدا يصح ديانته لا قضاء لان الطرف لما اتصل به الفعل لغير واسطة يقتضي استيعابه ان الممكن لا يجزئ
 شياء المفعول بمن حيث انه صار معمولا للفعل فهو باه لا يري انه اذا اتسع في مثل هذا الطرف ولم يقدر فيه حرف في احد حكم
 المفعول به حتى اذا اجبرت عنه بالذي حملت به حملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك ستحسرت ليوم الجمعة الذي سرت ليوم الجمعة كما
 تقول الذي سرت ليوم الجمعة ولم يقل الذي سرت فيه ليوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الطرف يقتضي وقوعه في جزوه منه وليس
 ضرورة الطرفية استيعابه فاذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصح ديانته لان الطلاق اتصل بالعدو بلا واسطة فاقطعته
 استيعابه الغد لئلا كونهما موصوفه بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا
 نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصح ديانته لكنه يصح ديانته لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في
 غدا فوجب كلامه الوقوع في جزوه من الغد منهم واليه ولاية المتقين كما لو طلق احدى نساءه فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعيينا
 لا اجمعا لا تيسيرا لتحقيقه فيصيح ديانته كذا لا يصح ديانته فاذا المرئي شيئا كان الحرف الاول اولى لعدم المراحم والسبق ولذلك
 يقع فيه ليعرف الفرق بينهما ان قوله ان صميت الدهر فكذا وقع على الابد حتى كان شرط الحذف عدم جميع الدهر وقوله ان صميت في
 الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حانظ الملة والدين ان الله تعالى
 ذكر نصره الرسل والمؤمنين في الدنيا سقوفه بحرف في ولقرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله غير اسمه ان النصر سئلنا والذين امنوا في
 الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصره الشدايا هم في الآخرة مسبوحة كجميع الاوقات واثمة لانها خبرا اقاما بقصره ايامهم
 في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات دون البعض لانها راو ابتداء قوله وليست بالقارة اذا قال انت طالع في دخولك الدار
 لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في الفعل وهو لا يصلح ظرا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاملا لانه عرض للبعث
 فتعذر العمل لتحقيقه في محيل مستحالة المعنى المقارنة لان في الطرف معنى المقارنة اذ من قصية الاضواء على الطرف فيقارنه بجوانبه الاربع
 فعار بمعنى مع فتيعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة تعلقه بوجود
 الدخول لانه لا يكون شرطا معضا لانه لا يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستحالة المعنى الشرطية سببا بينهما حيث
 ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس بهوثر ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام الظروف بالنظر من حيث انه لا يخلل

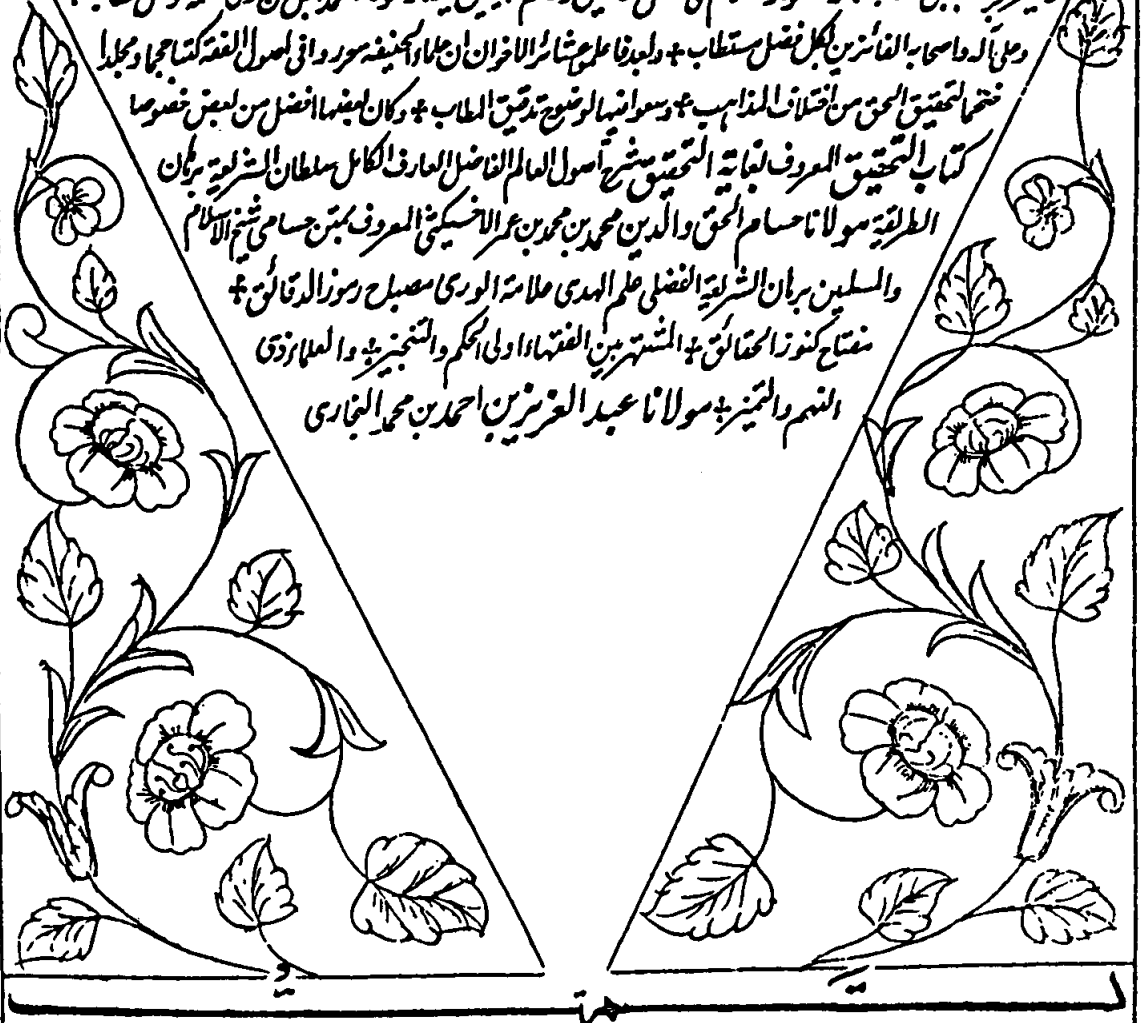
بينهما زمان كما في الشرط والمشرط فيتعلم الجواب فعلى هذا يقع الطلاق مشاخره من الزوال كما لو قال ان دخلت الدار وكن الاول اصبح فانه لو حال
 ناجبها انت طالق في تلكا مك فترد جبالا تطلق كما لو قال يا كذا مك ولو حصل ستمار الاشرط طلقت كما لو قال انت طالق ان تزد وتبكي ليد اثار الله
 والاسم ونحو الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اى من باجروح المعاني حروف الشرط اى كناية او الفاظ تبيها حروفا باعتبار ان الاسم
 خيا كنه ان وى حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اى من باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس بمعنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ
 الشرط فانما يستعمل في سائر الاشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فاعلم انما حصل قال معنى كونه ان ربط
 احدى الجهتين بالآخرى ط ان يكون لاولى شرطا والثانية جزا او يعلق وتوهم ما يوافق لاولى كقولك ان تاتى اكرمك تعلق الاكرام بالاتيان
 وانما يدل هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجوب بقصد نفية او اثباته لا على التبع او الحمل وذلك لا يتحقق في الاستعمال ولهذا قيل قوله ان
 اعم اليسر لانه من الامور الكائنة ولهذا لا يتقرب هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحروف في الاسم في قوله تعالى
 ان امرالك وان امره خافت من قبيل الاضمار على شرطه كالتفسير او من التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذى يعقب حرف
 الشرط هو الفعل ودون الاسم قوله واذا الصلح للوقت كناية اذا اشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا اشتملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت
 وصارت بمعنى ان كما في سائر الفاظ الشرط اذا اشتملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله ومنه البصريان
 اى موضوعه للوقت يستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمنى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امرته اذا طلقت
 فانت طالق ولم يوشيا لا يقع الطلاق في قوله ايجزىة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم الطلقت فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد
 رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من المعين في قوله متى لم الطلقت فانت طالق فاما اذا نوى الوقت والشرط المحض فهو على ما تولى بالانطلاق
 وجب قوله ان اذا سمع للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اى حينئذ قال الله تعالى والى اذ انقضت الايام
 قابيل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا الاستقبال وفيه اجماع فماسب المجازة اذا الشرط لا يكون الاستقبال اجماعا
 البيان لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون وشبهه في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازة في معنى الزم منها في اذا لا
 في معنى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جائزه ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها اذا
 ما ذكرنا كان الطلاق مضى فاما الى زمان خالى عن الالتصاق وكما سكت وجب ذلك الوقت فطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون
 حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا القصبك خصاصة فتحل بمنها ان القصبك خصاصة لان احصائه بخصاصة
 من الامور المترددة وكذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامور كائن او المنتظر الذى لا ريب فيه عادة او شرعا نحو محيى الله تعالى
 الى الصلوة فلو لم تفسر كلمة اذا كانت مهنيا بمعنى الشرط لبقى معنى الوقت فيها لما جاز استعملها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل
 في الامور الكائنة لا محالة فاستعملها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها او لا يقال بمعنى ان يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها
 معتبرا وان جوزت بها كما في متى لاننا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصته وى الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت
 كما ذكرنا واذا ثبت هذا الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت
 يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازة بها اى متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت
 البهم ولا يتحقق وقتا ودون وقت فكان مشاركا في الاستعمال بكلمة ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

في كلمة ان فائدة المشاركة لزوم في باب الجزاء فذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم يطلقك عقبك الميعين واما اذا فاداة الوقت
 المتخلص ولذا يدخل على امرئ ان اشتغل فلم يلزم الجزاء بل هي في خير الجزاء لما بنا قول من وما وكان يدخل في هذا الباب اى في نوح
 الشرط من واما ما لا يثبت في الشرط فان كل بائع بينهما لا يتنازل بينهما فائدة اما لا يثبت في العموم لا بما هما في العموم في الشرط مقصودا الحكم بتفصيل كل واحد
 من الافراد بالذات كمرئى راو وعسر والتوربان هذا المعنى مع الجزاء بما يناسب ان يقتل من بائع اكرهه وانفصل من قوله تعالى من عمل صالحا فخرنا
 وانشى وهو مؤمن فلنخسبه واما تقدير ما انفك من خير تجده وعند التدوين لما من المسائل من شاء من عبيد في مقعة فهو حر من دخل هذا المحسن
 على راس من دخل الدار فهو راس بالبيت فلا ينفى وما ذهب لك على فلان فعلى من يميل لرؤات من يعقل وما للصفاء من يعقل وذو اسنان لا يعقل
 فاذا قيل من في الدار قلت زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او شاة ولو قيل ما زيد قلت عالم او جابل واما كما في وجوب عموم الافعال
 حال الله تعالى كما انجبت جلودهم كرمه ما هذه الجزاء ضمنت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجزاء كذا في
 عين المعاني فاذا قال كل امرأة زوجت امرأة فهي طالق فترجى امرأة مرتين حيث في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها فهي طالق فترجى امرأة مرتين
 حيث لا حيث في المرأة الثانية لانها يجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرطية كلمة كل ماخوذة من الاكليل الذي هو محيط
 سبوا رب الراس فذلك لوجب الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا تدخل الاسماء الاضافة من الاسماء اذا كانت
 من صفات الاسماء فان ضمنت الى سورة توجب احاطة الاجزاء وان ضمنت الى نكرة توجب احاطة الاخر فوضع قول الرجل كل التفاح
 حامض اى جميع اجزائه التي يوك كل ذلك ولا يصح كل تفاح حامض كحلاوة بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط لولي الفعل ليد الاسم المضاف اليه
 كل صفة ليس للشرطية اذا الاسم لا يصح لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء اى لوجب الاحاطة
 على سبيل الافراد كسيرة الهمة قال الله تعالى كل نفس ذالقة الموت فعنى الاحاطة ليستعد من كل وجه ومعنى الافراد يستعد من المضاف
 اليه اذ هو نكرة في موضع الانبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل سمي بالافراد في ثبوت الجزاء كما كان ليس من غير فاذا قال الامر كل من دخل
 منكم هذا المحضن او لا فاد راس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل تجتمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد
 فتعد كره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تينا وله خاصية وكان ليس بمعنى غيره فيكون لكل واحد منهم راس لو دخلوا متواترين كان
 انفس الاول خاصة لانه كل الداخل او لا لان من دخل بعده ليس بالاول عين سبعة غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يبين كل واحد منهم
 غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من يخلف منهم وهذا بخلاف قوله من دخل
 منكم او لا فاد كذا فان تنهاك اذا دخلت عشرة معاقد كمن لم يمشي لان كلمة من توجب عموم المحضن ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
 كان ليس معنى غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فهم اول اذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد لذلك الجمل العقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
 اذا قال جميع من دخل هذا المحضن او لا فاد راس فدخل عشرة معاقد كان انفس كل واحد منهم بالنسبة لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع بين
 الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فاد راس واحد وكلمة كل تعني الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارها كان
 كل واحد من الداخلين تينا وله لا سبب خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وقدر بالنجح ما له هذا آخر
 ما قصد به من شروح مشكلات هذا الكتاب وتتم ارسية من استاج مسؤول الاله والاصحاب قدس الله تعالى على الشروح في هذا الامر المهم الغنيل
 واحسانه واول له ضعاف هذا الخطب امد لهم بحجوة وامانة فبذلك محمودى في توضيح ما يستهم من عقائد والبحر سرحى في شرح

لنصيب من دوائه والمنة في نصيح الفالذ وفتح منانة لغيره الاسكان واجتهدت في شرح لغاته وكشف كتابه بيان داو وخم بيان فكر من يوم
 مايت فيه شدا الفركم من لينة تاسيت فيه مشاق لسم حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلالت نعم الله
 على وغرائب اكرمه ولطائف بره وزمائب الفاسم والسؤل من فضل العظيم وكرمه العليم ان يجعل مقاماتي ذرية الى الفناء لا يجعل في الزمان
 وتبيد الى الثواب الجزيل في البقي وان يصيرني من الناكرين لثمة الشوم الملتان المكرم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا
 محمد وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ اجمعين اللهم اغفر لكتابي وما كلفه لمن صحبه ولين نظريه ويرحم الله عبدك قال امينا

خاتمة

يقول الفقيه المظفر الى رحمة ربه الكريم النكسر محمد ابراهيم غفر الله له والرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي يفضل على من يتا بحليل
 الانعام ابي حساب + الذي جعلنا من خيراته اخربت للناس بلا شك ولا ارتياب بفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر الخلفاء بلا ريب +
 ومنه من اجاب الكتاب + والصلوة والسلام على افضل العالمين وعالم النبئين سيدنا ومولانا محمد اجل من ارقى الكثرة بفضل الخطاب +
 وعلى اصحاب الفانزين لكل فضل مستطاب + ولعلنا علمنا من سائر الاخران ان علماء كنيته مورد في اصول الفقه كتابا جميا ومجلدا
 فتحقق الحق من اختلاف المذاهب + وسواء فيا الوضع تدقيق الخطاب + وكان بعضنا افضل من بعض خصوصا
 كتاب التحقيق المعروف بغاية التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان
 الطريقة مولانا حاسم الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكي المعروف بمجن حاسم شيخ الامام
 والسليمان برهان الشريعة الفضلي علم الهدى علامة الوردى مصبلح رموز الدقائق +
 مفتاح كنوز المحتائق + المشتهرين الفقهاء اولي الحكم والتجيز + والعلما ودي
 انهم والتميز + مولانا عابد العزيز بن احمد بن محمد البخاري



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلية الناشر

الحمد لله الذي له العظمة والجلال ، ومنه الأآام والنوال ، والصلوة والسلام على
رسوله محمد الذي بين لنا الحرام والحلال ، وعلمنا الكتاب والحكمة على وجه الكمال ، و
على آله واصحابه الذين ميزوا الهداية عن الضلال .

اما بعد : فان مكتبة مير محمد بكراتشي - لها احسنت ادارتنا ضرورة

طلاب المدارس العربية وجامعاتها الطبع شرح موجز متع غير مغل ولا ممل ، مقبول عند
المدرسين والدارسين وكافل لحل مشكلات (المنتخب الحسامي) للعلامة الاخشيك المتوفى
سنة ١٢٢٢ هـ ، فما وجدنا في الشروح القديمة والجديدة مثل شرح عبدالنزي البخاري المتوفى
سنة ١٢٠٣ هـ كتاب التحقيق (المحروف بغاية التحقيق) في جودة الاسلوب واحتواء المسائل
الضرورية وحل مشكلات اصول الفقه شرحا آخر ، فاردنا طبعه ونشره مستعجلين باخذ
الضرورة عن الطبعة السابقة (مطبوعة نوكتشور) رفعا لحاجة طلابنا الشائقين باسهل امكاناتنا
ونسأل الله تعالى ان يوفقنا باحسن من هذ الطبعة واصحها في اسرع وقت آمين .

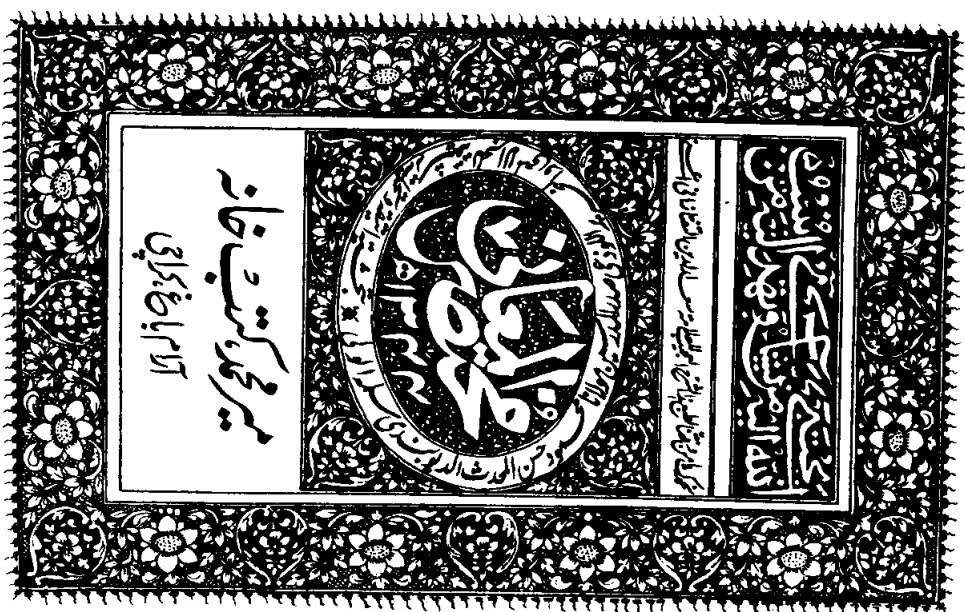
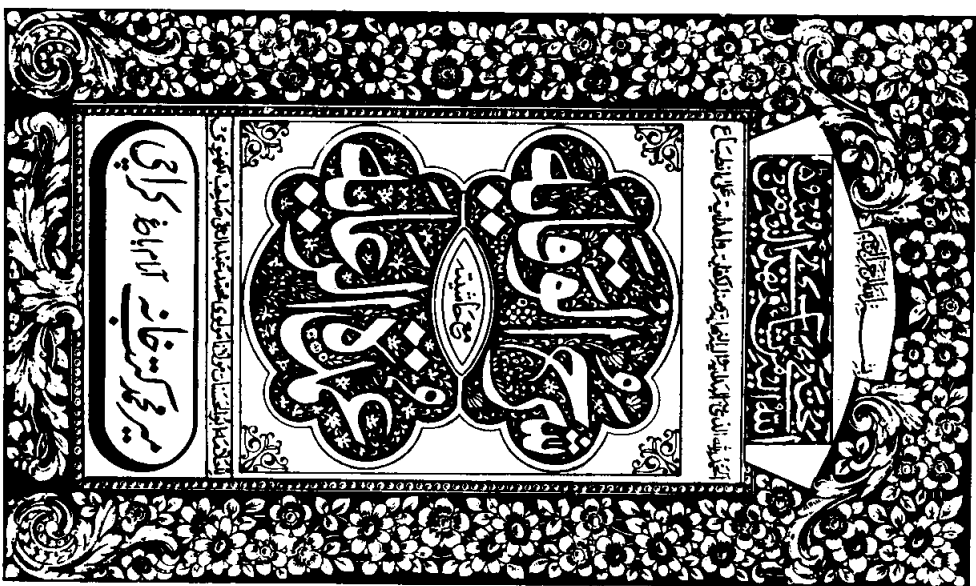
ترجمة الشارح

عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاري الامام البحر في الفقه والاصول ، تفقه على
عنه الامام محمد الهايمرغي .

مصنفاته

- ١- شرح اصول الفقه للبزدوي (كشف الاسرار في اربعة اجزاء)
- ٢- شرح اصول الاخشيك (هذا) وضع كتابا على الهداية بسؤال قوام الدين
الكافي له حين اجتمع به ببرمك وتفقه عليه ، وصل فيه (في شرح الهداية)
الى النكاح ، واخترته المنية (٧٣٠ هـ) رحمه الله رحمة واسعة .
- الجواهر المضيئة ٣١٧ -

(خادم الكتاب والسنة مير محمد)



ایضا فرشدہ حواشی و بین السطور کے تمام حقوق محفوظ ہیں

حَمْدُ اللَّهِ تَالِ الْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَقْسِيمًا
جَنَانِ

قد استنتج بفضل الله الجليل طبع انوار المنزّل و
سرر التاویل و اسمة عند عامة اهل العلم

النفس البیضاء

الحواشی المفیدة

هذا القما

المؤلف العلامة عبد الكريم الكوراني رحمه الله تعالى
في هذه النسخة انتبذات آتية

١- لم يترك حل مشكل

٢- بولغ في تصحيح الحواشی القديمة عن الاغلاط وزيادات عليها اضافات
مفيدة من المحدثين العاقل

٣- ادرجت الدلائل بالانصاف في المسائل المختلف فيها بين الاثنا عشر وغيرهم

٤- التزم فيها بذكر المأخذ التي اخذت منها الحواشی ليسهل الي الرجوع عند الحاجة

میر محمد کتب خانہ آراء باغ کراچی

میر محمد کتب خانہ

کی قابل قدر دینی و علمی کتابیں

سنن ابن ماجہ (عربی) مع رسالہ ماتمس الیہ الحاجہ
لمن یطالع
سنن ابن ماجہ
سنن ابی داؤد (عربی) معش
تفسیر بیضاوی مع العواشی المفیدہ (عربی)
التوضیح والتلویح مع حاشیہ التوشیح کامل ۲ جلد
نور الانوار مع قمر الاقمار و سوال جواب (عربی)
جامع ترمذی شریف (عربی) مع الثواب المحلی تتمہ
المسک الذکی۔

سنن نسائی شریف (عربی) معش مع اسماء الرجال
شرح تہذیب (عربی)
شرح ابن عقیل (عربی)
شرح عقائد نسفی (عربی)
شرح مآء عامل (عربی) کلن
شرح وقایہ (عربی) اولین مع حاشیہ عمدۃ الراعیہ
وآخرین مع تکلمہ

موطا امام مالک (عربی) معش۔
موطا امام محمد (عربی) معش
حاشیہ الطحطاوی علی مرقی الفلاح (عربی)
شرح معانی الآثار (طحاوی شریف) کامل ۲ جلد
دیوان حماسہ (عربی)
الحسامی بالنائی (عربی)
الحسامی مع شرح نظامی (عربی)
درایۃ النحو شرح ہدایۃ النحو (عربی)
مفتاح العربیہ کامل چار حصہ
ریاض الصحاحین (عربی) جدید ایڈیشن
مع
تخریج الاحادیث۔

گلستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو
بوستان (فارسی) بہ حاشیہ اردو
مالا بدمنہ (فارسی)
اللباب فی شرح الکتاب (میدانی)
مختصر المعانی بحواشی شیخ الہند
مختصر الوقایہ فی مسائل الہدایۃ
مرقی الفلاح شرح نور الایضاح
المختصر القدوری مع ملہ المسی التوضیح الضروی (عربی)
مسلم الثبوت مع حاشیہ مفاتح البیوت (عربی)
مسند الامام عظم مع شرح تنسیق النظام (عربی)
المفردات فی غریب القرآن (عربی)

کمال صحت، اضافات مفیدہ، حسن کتابت اعلیٰ کاغذ اور دیدہ زیب
طباعت "میر محمد کتب خانہ" کا روایتی طرز امتیاز ہے۔
(فہرست کتب مفت طلب فرمائیں)

میر محمد کتب خانہ

آرام باغ کراچی